DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin

VOLUMEN 4 | NÚMERO 5 | DICIEMBRE 2015 ISSN 2254-0601



CONTRIBUCIONES DE:
Fernando Calderón, Eduardo César Maia, Achille Varzi, Jorge Roaro, Theodore Sider, Ernest Sosa, Gladys Palau, Lídia Queiroz, Ana Maria C. Minecan, Juan Toledano Vega, Enrico Berti, Kurt Wischin, Pablo Rychter, Amie L. Thomasson, Jéssica Sánchez Espillaque, José Ramón Jiménez Cuesta, Pablo García Castillo, Paulo Vélez León y Alfred Tarski.

disputatio.eu

DISPUTATIO
Philosophical Research Bulletin

Vol. 4 · No. 5 · Diciembre 2015   www.disputatio.eu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin (Madrid, ISSN: 2254-0601), es editada anualmente por Studia Humanitatis. Grupo de Investigación (Madrid) y publicado por la Universidad de Salamanca, España.

Las directrices de envío de manuscritos pueden ser encontradas en el portal electrónico de la revista (⚛): https://disputatio.eu/info/info-autor/

Por favor, no envíe manuscritos que estén actualmente bajo consideración en otra revista. *Disputatio*, no considerará trabajos previamente publicados, a menos que el Comité Editorial en atención a la relevancia de dicho trabajo realice una invitación directa al autor.

Todos los trabajos enviados se evalúan bajo el sistema de revisión por pares (anónimos y externos). Tanto el envío como la publicación de los trabajos es sin costo. El acceso a sus artículos es en acceso abierto y sin cargo. *Disputatio* está abierta a todas la corrientes filosóficas; publica trabajos originales —en castellano, portugués e inglés— cuya finalidad sea la de contribuir de forma rigurosa a las discusiones filosóficas actuales dentro de un marco de diálogo crítico sobre el papel de las humanidades, sus desafíos y su importancia para el tiempo presente. Se valora principalmente la calidad de la escritura, la precisión conceptual, profundidad y rigor en el tratamiento del tema. Los tipos de trabajos que pueden ser enviados son: artículos, estudios críticos y teóricos, monografías, ensayos, memorias, entrevistas académicas, notas, traducciones y reseñas.

Disputatio. Philosophical Research Bulletin consta, entre otros, en los siguientes índices y bases de datos nacionales e internacionales: Regesta Imperii, ISOC, ERIH PLUS, LATINDEX (Catálogo), y Dialnet.

La dirección de nuestra oficina editorial, para envío de documentación postal es: Disputatio: Philosophical Research Bulletin, Studia Humanitatis. Grupo de Investigación, Pasaje de Salamanca 5, 1º 5, 28702 San Sebastián de los Reyes, Madrid, España. Para envío de manuscritos a esta revista o consultas, permisos e información editorial, dirigirse al correo electrónico (✉): boletin@disputatio.eu

EDITADA POR:



PUBLICADA EN COLABORACIÓN CON:



CARACTERÍSTICAS, PERIODICIDAD y DISTRIBUCIÓN
Disputatio, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente en acceso abierto y de manera gratuita. Los trabajos que publica son investigaciones originales, principalmente: artículos, estudios críticos y teóricos, monografías, ensayos, memorias, entrevistas académicas, notas, traducciones y reseñas.
Disputatio se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están accesibles on-line y se pueden recuperar, desde el año 2012, en el siguiente portal (⚛): http://gredos.usal.es/jspui/handle/10366/123936

TABLA DE CONTENIDOS

NOTA

ENTREVISTA

DOCUMENTO

NOTA EDITORIAL | EDITOR'S LETTER

Es un placer anunciar la publicación de *Disputatio* (4:5), una revista académica de acceso abierto y de revisión por pares, que publica trabajos de investigación cuya finalidad sea la de contribuir de forma rigurosa a las discusiones filosóficas actuales dentro de un marco de diálogo crítico sobre el papel de las humanidades, sus desafíos y su importancia para el tiempo presente.

En este número tenemos como autores invitados a varios especialistas muy destacados en sus áreas de conocimiento. En primer lugar, Theodore Sider, de la Rutgers University (ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA), nos ofrece un *Comentario a Philosophical Troubles de Kripke*. Luego, tenemos a Ernest Sosa, de la Rutgers University (ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA), que nos presenta un trabajo en epistemología denominado: *Conociendo muy bien: la normatividad de las creencias como expresiones*. Y, Amie L. Thomasson, de la University of Miami (ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA), que nos propone nuevas maneras de pensar la ontología, en su artículo *Ontología fácil y sus consecuencias*.

En la sección de artículos y ensayos, los trabajos: de Achille Varzi (Columbia University, ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA), *Niveles de realidad y descripciones del mundo*; de Enrico Berti (Università degli Studi di Padova, ITALIA),¿Sabiduría o filosofía práctica?; de Fernando Calderón (Universidad de Valladolid, ESPAÑA), *Mejor la lentitud*; de Pablo Rychter (Universitat de València, ESPAÑA), *Metaontologia*; de Pablo García Castillo (Universidad de Salamanca, ESPAÑA), *Miguel de Unamuno: El sentimiento trágico y la incertidumbre como consuelo*; de Jorge Roaro (Universidad de Salamanca, ESPAÑA), *Nietzsche y la transformación del espíritu del hombre*; de Kurt Wischin (Universidad de Granada, ESPAÑA), *Los orígenes de la filosofía analítica y la trivialización de la filosofía*; de Eduardo César Maia (Universidade Federal de Pernambuco, BRASIL), *Pájaros interiores (Parte II): La crítica del joven periodista: vitalismo, personalismo e impresionismo*; de Gladys Palau (Universidad de Buenos Aires, ARGENTINA), *Reflexiones sobre la naturaleza de la lógica en Kant*; de Lídia Queiroz (Universidade de Lisboa y Universidade do Porto, PORTUGAL), *Realismo y substancialismo en las concepciones de átomo*; de Ana María C. Minecan (Universidad Complutense de Madrid, ESPAÑA), *Los límites del universo creado: La asimilación tomista de la doctrina aristotélica en torno al problema de la infinitud*; de Juan Toledano Vega (Universidad de Salamanca, ESPAÑA), *Hermosos desperdicios, ordenado azar*; de Jéssica Sánchez Espillaque (Universidad de Sevilla, ESPAÑA), *Los* secoli tenebrosi *ante el* amanecer *humanista*; de José Ramón Jiménez Cuesta (Universidad de Granada, ESPAÑA), *A raíz de la condena del heliocentrismo y el caso Galileo: El mito del atraso científico español al comienzo de la*

Revolución Científica; y de Paulo Vélez León (Universidad Autónoma de Madrid, ESPAÑA) *¿Ontología u Ontologías?* nos ofrecen magníficos estudios sobre algunos de los problemas clásicos y presentes de la filosofía antigua, medieval y moderna, la epistemología, la ontología, la filosofía de la lógica, la filosofía española contemporánea y el humanismo renacentista español. Completan el volumen la nota crítica de Gladys Palau (Universidad de Buenos Aires, ARGENTINA), *Reflexiones acerca del programa del Aufbau de Carnap*; y la entrevista de Eduardo César Maia y Francisco José Chaguaceda Alonso a el humanista y profesor en la Universidad de Turín Francisco José Martín, *Repensando la tradición humanista: la encrucijada entre literatura y filosofía*. Deseamos expresar nuestro agradecimiento a Carlos Oller (Universidad de Buenos Aires, ARGENTINA), por haber traducido el trabajo de Alfred Tarski, *Verdad y Demostración*; y a Francesco Consigilio por verter al castellano los artículos de Achille Varzi y Enrico Berti.

Aprovechamos estas líneas, para anunciar que hemos realizado un nuevo cambio en el formato de los artículos con la finalidad de que la revista sea más atractiva visualmente. Así mismo, hemos incrementado el número de artículos publicados, y el número total de páginas en este número es 60% mayor que en los anteriores. Estas innovaciones nos comprometen a seguir procurarando trabajos de alta calidad. Esperamos que estos cambios sean apreciados favorablemente por nuestros lectores.

Animamos a todos los miembros de la comunidad filosófica a enviar sus trabajos (artículos, estudios críticos y teóricos, monografías, memorias, notas, entrevistas académicas, traducciones, reseñas y críticas) a *Disputatio*. *Disputatio*, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Se encuentra indexada en Regesta Imperii, ISOC, ERIH PLUS, LATINDEX (Catálogo), y Dialnet. La política general de envíos se encuentra al final del presente volumen. Los trabajos son seleccionados por la calidad y claridad de su escritura (tanto su estilo como el desarrollo de sus argumentos), la precisión conceptual, coherencia, profundidad y rigor en el tratamiento del tema, con un enfoque serio y argumentativo propio de la filosofía. El propósito de esta política, es que los trabajos publicados no sólo sean perfectamente legibles por su calidad expositiva, sino que estos propicien un diálogo crítico con los lectores de nuestra revista.

Finalmente, agradecemos a cada uno de los autores y colaboradores, quienes en forma generosa y desinteresada contribuyeron para que este número sea posible. De esta manera, *Disputatio* da la bienvenida a profesores, investigadores, estudiantes y profesionales relacionados con la filosofía, al tiempo que les agradece sus comentarios y sugerencias, que serán recibidos en

el correo electrónico: boletin@disputatio.eu.

Los Editores

Mejor la lentitud

FERNANDO CALDERÓN QUINDÓS

EN EL PRÓLOGO DE *AURORA*, FIRMADO EN EL OTOÑO DE 1886, Nietzsche, asegura estar viviendo «en medio de una edad de trabajo», es decir, de precipitación, «de apresuramiento indecente que se enardece y que quiere acabar pronto todo lo que emprende»[1]. A Nietzsche le disgusta del hombre su descortesía con el mundo, su deseo de sustitución de unas cosas por otras. Antes de que el objeto de su interés ponga a la vista todas sus virtualidades, ya hay otro objeto que al hombre le seduce y al que se entrega. Su actividad parece resumirse en una sucesión de actos inacabados emprendidos diligentemente y abandonados sin miramiento.

Las palabras están sometidas a la misma veleidad. Nietzsche es filólogo, y filólogo quiere decir «maestro en la lectura lenta». El apresuramiento sería aquí, como en todo lo demás, «indecente». La filosofía siempre ha reivindicado la presencia de lectores atentos, de lectores capaces de ajustar el ritmo de su lectura a la profundidad de la palabra escrita. Samuel Johnson se jactaba de refutar el idealismo de Berkeley de un puntapié, pero con ello sólo lograba negarse él mismo como lector. No había leído con lentitud. Para leer filosofía conviene sustraerse a la prisa y renunciar a convertir el texto en una sucesión de notas sincopadas. Nietzsche exigía del lector la adopción de un hábito poco común: «mantenerse aparte, tomarse tiempo». Calificaba la lectura de «arte de orfebrería», y sólo aceptaba ser leído por quien tuviera «dedos y ojos delicados»[2]. El orfebre, como el lector atento, eran figuras disidentes, y en la elección que ellos hacían de la lentitud se expresaba el desacuerdo con un mundo que todo lo quería enseguida.

El siglo XIX asiste a la proliferación de obras que subrayan la necesidad de recuperar el dominio del tiempo y la adopción de hábitos lentos caídos en desgracia. El trabajo, cada vez más extenuante, se percibe como una maldición.

[1] Nietzsche, F., *Aurora*, Buenos Aires, Aguilar, 1948, p. 27.

[2] *Ibid.*

F. Calderón Quindós (✉)
Universidad de Valladolid, España
email: quindos@fyl.uva.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 1-16
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

Paul Lafargue escribe en 1880 un panfleto titulado *Derecho a la pereza*, y R. L. Stevenson, en 1877, una *Defensa de los ociosos*. Las dos son obras iconoclastas que reaccionan contra las autoridades del mundo industrial. Lafargue contesta al ídolo del trabajo con la imagen evangélica de los lirios. No trabajan ni hilan, y su esplendor supera al de Salomón[3]. Stevenson introduce el «Teorema de la vivilidad de la vida» y le otorga el rango de «precepto revolucionario»[4]. Olvida establecer la fórmula, pero no olvida señalar el corolario: «Si una persona no puede ser feliz más que estando ociosa, ociosa ha de permanecer». El fin del hombre es la felicidad. Stevenson no promueve la holgazanería. Más bien busca que el trabajo pierda su condición de valor absoluto. Sabe que no hay prosperidad sin esfuerzo, pero sabe también que el trabajo compromete a menudo el objetivo de ser feliz. Su retrato del hombre laborioso no incorpora rasgos que disimulen su fealdad. Del hombre que vive para trabajar dice que «siembra prisa y recoge indigestión», que tiene los «nervios desquiciados», que es, en fin, «un elemento maligno para las vidas del resto de gentes»[5]. Ese hombre no piensa, sólo actúa movido por un impulso ciego y brutal. Su jornada se resume en dar satisfacción a las expectativas de su empleador. Vive su vida en la vida de otro al que, además, no tiene más remedio que obedecer, y así es como pierde de vista su propio interés en ser feliz.

La literatura del siglo XIX reivindica la figura del hombre contento de sí mismo, y busca arquetipos de tranquilidad en el universo infantil o en el pasado perdido. El propio Stevenson se complace en la ficción de un mozuelo haciendo novillos que arroja lilas al arroyo mientras un pájaro canta en el matorral. Ese joven sólo ve pasar las horas sin hacer nada en el mundo, pero su inacción redunda al menos en beneficio propio. Elisée Reclus, geógrafo y anarquista francés, vuelve la mirada a la antigua Roma y piensa en Escipión el Joven. Sus campañas militares dicen menos de él que su costumbre de pasearse por la orilla de un arroyo como un niño de aldea, y esta costumbre es, dice Reclus, un título de gloria que los historiadores han olvidado consignar[6]. Thoreau no es menos elocuente cuando opone su vida en el bosque con la vida de los hombres de la ciudad. Su estilo de vida es vegetal, y él vegeta como cualquier planta. No es que se limite a dejarse existir, es que existe para sí mismo y se entrega sólo a aquello que mejor le acomoda. En cuanto a sus

[3] *Cf.* Lafargue, P., *El derecho a la pereza*, Madrid, Maia, 2011, p. 41.

[4] Stevenson, R. L., *En defensa de los ociosos*, Madrid, Gadir, 2010, p. 34.

[5] *Ibid.*

[6] Reclus, E., *Histoire d'un ruisseau*, París, Albin Michel, 1910, p. 130.

vecinos, les compadece por la dureza de su existencia. Sus tareas son incontables, y no hay una sola que logren concluir[7].

Para estos autores, ser lento en el ritmo que se imprime al paso, al gesto o a la mirada no significa falta de energía o ausencia de vitalidad; ni siquiera significa ignorar que a veces hay urgencias inaplazables que exigen prontitud y determinación. La lentitud no se opone a la acción; la lentitud sólo niega la acción emprendida apresuradamente. Y lo que a estos autores reconforta de un estilo de vida marcado por la lentitud es la alegría y el conocimiento que resultan de su elección. El hombre que lee lento (vuelvo a Nietzsche), lee «con reparos y precauciones». Esas características acompañan al lector parsimonioso. Y leer con reparos y precauciones significa interrumpir la lectura alguna vez, dejar de leer para seguir leyendo. El paréntesis de inacción confiere sentido a la lectura, de ahí que Nietzsche, en una nueva amonestación al lector apresurado, recomiende rumiar la lectura, hacerse «casi vaca», masticar por segunda vez. Lo deseable sería, sin duda, que ese lector respetuoso introdujera el hábito de la lentitud en otras facetas de la vida, o lo que es lo mismo, que incorporase a sus acciones idénticos reparos y precauciones.

En el último tercio del siglo XIX los intelectuales responsabilizan al trabajo de haber alejado al hombre de las bondades del tiempo natural y de haberlo arrojado a una vida sin alicientes. La máquina ha defraudado las expectativas depositadas en ella, y en lugar de obrar el milagro del tiempo libre, lo ha sepultado en la inexistencia. Los métodos de producción se han perfeccionado y hay una mejor optimización de los recursos, pero la jornada laboral sigue ocupando el día entero. No se trabaja más lento ni tampoco la mitad de lo que se trabajaba antes. Como se trata de colocar producto en el mercado, e incrementar al mejor ritmo el beneficio empresarial, cualquier otro asunto carece de interés.

La historia —digamos— literaria del alfiler puede ayudarnos a comprender el fenómeno de la aceleración laboral y el grado de demencia asociado al mismo. Alexandre Deleyre escribió sobre esta especie de clavo de sastrería un sabroso artículo en la *Enciclopedia* de Diderot. El articulista informaba de su complejo proceso de fabricación, y aprovechaba la oportunidad para dar su punto de vista sobre la economía nacional francesa. Poco después, Adam Smith elevó el alfiler a un rango superior, y empleó el ejemplo de una fábrica de alfileres como mejor ilustración de las ventajas de la división del trabajo. Según

[7] Thoreau, H. D., *Walden*, Madrid, Cátedra, 2005, p. 62.

las estimaciones realizadas por Smith, un hombre que tuviera él solo que estirar el alambre, enderezarlo, cortarlo y encargarse de cada una de las dieciocho operaciones conducentes a la obtención de un solo alfiler, podría invertir un día entero. Por suerte, la división del trabajo rebajaba los tiempos extraordinariamente, y una fábrica pequeña integrada por diez empleados podía fabricar del orden de 50000 unidades a lo largo de una jornada hacia 1770. Siglo y medio después de la publicación de *La riqueza de las naciones*, Russell retomó el ejemplo del alfiler para informar de la existencia de un compartimento patológico en las sociedades industrializadas de principios del siglo XX. Pensaba que la incorporación de tecnologías capaces de multiplicar por dos el ritmo de fabricación de alfileres necesarios para abastecer a todo el mundo debería propiciar, en un «mundo sensato», la reducción de la jornada laboral de los agentes implicados en su manufactura. Nada de eso, sin embargo, acontecería en el «mundo real», donde la jornada laboral seguiría siendo la misma, mientras el mundo tendría el doble de alfileres, las empresas del ramo se reducirían a la mitad, y el desempleo camparía a sus anchas[8]. En el «mundo real», la comunidad del alfiler quedaría dividida en dos: de un lado los trabajadores en activo y sin distracción posible; del otro, los desocupados, ociosos a pesar suyo y angustiados por un futuro incierto. La figura intermedia no existiría, y la población quedaría dividida entre los que actúan y los que padecen la acción de los otros, entre los agentes de una actividad incesante, y los afectados por una parálisis estéril. La marcha intermedia, la de la lentitud, quedaría al margen de esta realidad.

No hay duda de que la rapidez ha contribuido a mejorar algunos aspectos de la vida, pero no todo lo que se hace más rápido se hace mejor y más inteligentemente. Introducir el principio de la celeridad como patrón común de acción tiene sus contrapartidas, y estimular la acción como expresión única de vitalidad puede dar lugar, además, a serias disfunciones. La sobreproducción y el coste social que ésta genera en términos de desempleo y precariedad laboral son un ejemplo, no el único. La velocidad puede hurtarnos también la posibilidad de establecer una relación idónea con el mundo y con nosotros mismos. Antes de que se popularizara el uso de vehículos de tracción mecánica, la forma más rápida de cubrir largos trayectos consistía en comprar un billete en un carruaje de camino o en una diligencia, palabra cuya etimología indica prontitud, rapidez. Esa era, de hecho, la percepción que los hombres de

[8] *Cf.* Russell, B., «Elogio de la ociosidad», en *Elogio de la ociosidad y otros ensayos*, Madrid, Aguilar, 1953, p. 26.

aquellos tiempos tenían de este medio de transporte. Los desplazamientos se hacían más cortos y cómodos, y los que podían permitírselo podían también responder más diligentemente a los reclamos de su propia voluntad. No todo, sin embargo, resultaba apetecible en esta experiencia. El traqueteo era a menudo motivo de disgusto, y las frecuentes averías podían convertir un trayecto apetecible en una aventura enfadosa y demasiado larga.

Ralph Waldo Emerson, padre del trascendentalismo norteamericano, nos ha dejado hermosas reflexiones sobre la experiencia de montar en carruaje. En esa experiencia, Emerson sabe encontrar un cierto motivo de delectación, pero la realidad no deja por ello de quedar comprometida. A su juicio, la movilidad que procura un carruaje introduce un cambio de perspectiva que agrada. El cambio consiste en impregnar la realidad de un aire pictórico o teatral. Un carruaje en movimiento hace que la calle se transforme en un «teatro de títeres»[9], y obliga a las cosas a adquirir un aspecto de aparente irrealidad. Emerson tiene la impresión de ver las cosas pintadas sobre un lienzo, como si la realidad fuese un cuadro en cuyo interior los elementos fuesen sucediéndose ininterrumpidamente. Sin embargo, ese «aire pictórico»[10], («cinematográfico», diríamos hoy) tiene menos que ver con la afluencia de imágenes en la retina del espectador que con la condición de realidad plana de esas mismas imágenes. Lo percibido parece vivir una existencia de papel. Como la marcha impide que la mirada descanse por mucho tiempo sobre tal o cual circunstancia del paisaje, todo se vuelve superficial, evanescente. Restituir a las cosas su dignidad material exige detener la marcha de la carroza, descender de ella y completar el resto del viaje a pie. Sólo entonces la realidad vuelve a adquirir la densidad que le corresponde.

Esa fuga de realidad aparece también en la obra de Victor Hugo. No es esta vez una diligencia la culpable. La realidad se escapa en tren, entre las localidades de Amberes y Bruselas, en el verano de 1837. Victor Hugo siente que la velocidad le priva del placer de contemplar las cosas, y en una carta al pintor Louis Boulanger anota: «La rapidez es inaudita, las flores al borde del camino ya no son flores, sino más bien apenas unas rayas rojas y blancas»[11]. Victor Hugo culpa a la velocidad de anular las diferencias en el paisaje. Las flores han perdido su condición de flores y, sin ser menos reales, el ojo las

[9] Emerson, R. W., *Naturaleza*, Palma de Mallorca, Olañeta, 2007, p. 88.

[10] Ibid.

[11] Hugo, V., *Voyages*, París, Robert Laffont, 1987, p. 611.

percibe ahora privadas de sus formas y colores. Lo próximo se aleja, y los contornos se difuminan hasta borrarse sin dejar huella. La singularidad de cada elemento queda anulada como consecuencia de la velocidad, y en la retina del espectador sólo aparece ahora un borrón de líneas sin parecido alguno con el mundo al que reemplazan.

Antes de que Emerson y Victor Hugo explicaran su experiencia de la velocidad en el interior de un habitáculo en movimiento, un filósofo alemán llamado Karl Gottlob Schelle había llamado la atención acerca de los inconvenientes de desplazarse de este modo. Lo hizo en 1802, en una obrita titulada *El arte de pasear*, un ensayo de filosofía popular que tuvo en sus días escasa repercusión. La idea de Schelle consistía en hacer descender la filosofía de las cátedras universitarias para instalarla en medio de la vida, y el paseo constituía una faceta nada desdeñable de la vida de la burguesía alemana de aquellos años. Schelle no ignoraba las ventajas del paseo en coche: el cuerpo apenas sufre, los espacios sin encanto se atraviesan con mayor rapidez, la velocidad comunica a los objetos un ritmo mayor del que tienen naturalmente… Pero pasear en coche —añadía Schelle— tiene también sus inconvenientes. Esos carruajes cerrados contra el polvo, la lluvia y otras inclemencias privaban a sus usuarios del espectáculo del mundo; eran «jaulas de fieras»[12]. Mejor era renunciar al carruaje que subirse a él para negarle al mundo una mirada. De la misma opinión es É.-P. de Senancour en su *Obermann* (1804) Para el héroe de esta novela prerromántica, el uso del carruaje cerrado es recomendable sólo cuando hay una urgencia que atender; en todos los demás casos, lo mejor es echar el pie a tierra y disfrutar de la independencia que resulta del efecto que el cuerpo ejerce sobre sí mismo cuando pasea[13].

Hoy en día el paseo se celebra porque favorece el tono muscular, fortalece el sistema inmunitario y mejora la capacidad aeróbica. Estas son algunas de sus excelencias. En otro tiempo, el paseo se celebraba por sus virtudes demiúrgicas, por su carácter liberador, y por la capacidad de vincular al hombre con la naturaleza. Para el naturalista Conrad Gesner (1516-1565) la práctica del paseo tenía que ver con la experiencia de estar en el mundo y de involucrarse placenteramente en él. Pasear era para Gesner un proceso de impregnación por el que las cosas, convertidas en percepciones, pasaban a alojarse en el interior del hombre. El paso lento conjuraba los efectos de irrealidad, y el

[12] *Cf.* Schelle, K. G., *L'art de se promener*, París, Payot & Rivages, 1996, p. 76.
[13] *Cf.* Senancour, É. P. de, *Obermann*, Oviedo, KRK, 2010, p. 95.

hombre adquiría la certeza indiscutible de formar parte de un entorno. La naturaleza no era una pintura, ni el paseante quedaba rebajado al papel de mero espectador. Al pasear, Gesner creía estar penetrando la realidad y conociéndola mejor. Para él, resultaba más estimulante dejar el cuerpo a merced de los sentidos, que aislarlo de todos ellos. Lo primero exigía lentitud; lo segundo rapidez. Lo primero obligaba al cuerpo a tomarse a sí mismo como vehículo, y lo segundo a llevar el cuerpo de un lugar a otro sin obligarle a realizar el menor esfuerzo. El hombre que paseaba adquiría conciencia de vivir en el interior de su propio cuerpo, sentía, y, al sentir, se aseguraba un poco más de la existencia, de la ajena tanto como de la propia.

Rousseau pertenece también a esa tradición que reivindica el paseo como forma privilegiada de comunicación con el mundo. Nos dice que prefiere ir a pie y sin prisa antes que montar en diligencia. El coche le provoca un «roedor desasosiego»[14]; andar, en cambio, le da un sentimiento de libertad y de camaradería con las cosas que le rodean. Mientras la actividad del cuerpo consista en andar, el mundo quedará debidamente preservado. La lentitud, como la rapidez, ofrecen ambas una representación, pero la primera es más fiable que la segunda. La lentitud es la velocidad de los sentidos. Rousseau es consciente de que la vista, el olfato o el tacto señalan e identifican las cosas mejor despacio que deprisa, y que para tener certeza del mundo hay que hacer caso del cuerpo, solicitar de él la tarea de registrar las singularidades del terreno. Para Rousseau, pasear es apropiarse del mundo sin hacerle daño, comprenderse en él y volverse receptivo a sus provocaciones sensoriales.

Cuando la velocidad automotriz aún no había cambiado el aspecto de las cosas, y nuestras nociones de espacio, distancia o trayecto aún no estaban sometidas a un proceso de reformulación, el paseo a pie figuraba en la literatura como expresión de lentitud, y el caballo como emblema de la velocidad. En un texto de 1984 titulado «Rapidez», Italo Calvino aduce varios ejemplos de esto último, y se detiene sobre todo en un ensayo publicado en 1849 por Thomas de Quincey, *El coche correo inglés* (*The English Mail-Coach*). De este ensayo dice Calvino que anticipa «la problemática propia de nuestro horizonte tecnológico […] y todo lo que hoy sabemos del mundo motorizado y de las autopistas»[15]. En el pescante del coche correo, a trece millas por hora y entre las sombras luctuosas de una larga avenida de árboles que dan al cielo el

[14] Rousseau, J.-J., *Confesiones*, Barcelona, Planeta, 1993, p. 61.

[15] Calvino, I., «Rapidez", en *Seis propuestas para el próximo milenio*, Madrid, Siruela, 1989, p. 53.

aire abovedado de una iglesia, Quincey ve aproximarse un carruaje abierto que avanza con lentitud. Viajan en él dos jóvenes enamorados ignorantes del peligro que se les avecina. El coche correo vuela con su cochero dormido y sólo un grito de Quincey puede evitar la fatalidad. Ni el opio que perturba su mirada logra desalojar de su mente la idea de una catástrofe segura. Quincey grita por segunda vez, y es sólo entonces cuando el joven enamorado cruza el carruaje sobre el lado libre del camino. Un instante después se oye un estruendo. Quincey vuelve entonces la mirada para contemplar los destrozos y asegurarse de que la colisión de los dos vehículos ha dejado a los dos jóvenes con vida. La sombra de la muerte ha pasado, y el coche correo avanza impasible con su cochero todavía dormido.

Evidentemente, el protagonista de este episodio de velocidad apenas puede reparar en algunos elementos del paisaje: una avenida recta como una flecha, y árboles que dibujan, a ambos lados del camino, «líneas regulares»[16]. Por efecto de la velocidad, el espacio se geometriza, y de esa estampa de líneas trazadas en la penumbra sólo emerge el sonido de unas ruedas. Pero esa simplificación de lo real es un asunto menor, y la atención debe dirigirse hacia el cochero, al que Calvino califica como «ciego objeto inanimado», y al coche mismo, una máquina perfecta que avanza inexorablemente sin mostrar reparos ni precauciones. Tampoco puede perderse de vista el estado de Quincey, quien contempla la secuencia bajo los efectos del láudano: el problema es menos la velocidad que la velocidad incontrolada.

Mediante un juego de finas asociaciones, el episodio del coche correo parece advertirnos de la adicción que provoca la velocidad, y hoy vivimos, más que nunca, en un mundo desbocado donde toda invención exitosa parece introducir un nuevo grado de velocidad: las industrias del motor y de las telecomunicaciones incorporan día a día dispositivos diseñados para contraer el mundo y hacerlo más fácilmente manejable; los sistemas de mensajería ideados para las cada vez más sofisticadas aplicaciones informáticas han vuelto obsoleta la práctica del correo postal; la televisión primero e Internet después han alojado y comprimido la realidad en pantallas cada vez más planas; las imágenes han arrinconado a la escritura y ya hay autores que hablan de una inminente «retirada de la palabra» (George Steiner); la era digital ha convertido la yema de los dedos en una especie de varita mágica capaz de convocar en un instante todos los tiempos y lugares; los nuevos soportes hacen de la realidad una cosa

[16] Quincey, Th., *El coche correo inglés*, Madrid, Espasa, 1966, p. 144.

ingrávida, leve, ligera, y esos mismos soportes se metamorfosean y se cambian incesantemente. Hay que adquirirlos para luego desprenderse de ellos, y adquirirlos de nuevo en una versión más innovadora que está ya a punto de perder esa condición. El sentimiento de ternura que vinculaba al hombre con las cosas se ha perdido, y ese nuevo elenco de soportes parece, de hecho, diseñado con arreglo a un principio de desafección. Creo, no obstante, que lo dicho de las nuevas tecnologías vale también para los ámbitos más diversos, y me parece que los productos que estas tecnologías han desarrollado últimamente son sólo la expresión más acabada del reino de la prisa. Todo, desde hace al menos dos siglos, está sometido a la misma caducidad, y sólo la naturaleza, de la que cada vez estamos más lejos, parece exceptuarse de esta realidad.

Italo Calvino propuso el *Coche correo inglés* como la mejor ilustración literaria del problema de la rapidez, y creo que el problema de la desafección tiene, a su vez, la mejor expresión literaria en un pequeño texto titulado *Lamento por mi bata vieja* (1772). Diderot escribió esta obrita después de recibir de manos de Madame Geoffrin una bata color escarlata. La señora se siente en deuda con el filósofo, y el filósofo, siempre amable, no quiere hacerle un menosprecio. Al gesto agradecido de Madame Geoffrin, Diderot corresponde entonces deshaciéndose de su bata vieja y abrigándose con la bata nueva. El cambio no pudo ser más desafortunado. Diderot anota: «¿Por qué no haberla guardado? Estaba hecha a mí; yo estaba hecho a ella. Moldeaba todos los repliegues de mi cuerpo sin molestarme; yo estaba pintoresco y hermoso. La otra, rígida, gravosa, me convierte en maniquí. No había ninguna necesidad a la que su complacencia no se prestase […]. Si un libro estaba cubierto de polvo, uno de sus faldones se ofrecía para limpiarlo. Si la tinta espesada se rehusaba a fluir de mi pluma, ella ofrecía el flanco. Allí se veían trazados en largas rayas negras los frecuentes servicios que me había prestado. Esas largas rayas anunciaban al literato, al escritor, al hombre que trabaja. Ahora tengo aire de rico holgazán; no se sabe lo que soy. Bajo su abrigo yo no temía ni la torpeza de un criado ni la mía, ni las chispas del fuego ni la caída del agua. Yo era el amo absoluto de mi bata vieja; me he convertido en el esclavo de la nueva»[17].

El disgusto se redobla acto seguido, cuando Diderot comprende que su nueva prenda escarlata resulta incongruente con el decorado de su apartamento. Será esta circunstancia la que le obligue a sustituir los viejos

[17] Diderot, D., «Lamento por mi bata vieja", en *Escritos filosóficos*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 221.

muebles destartalados por el mobiliario que Madame Geoffrin le ha regalado junto con la bata. Donde antes había una silla de paja, una mesa de madera, una tapicería de Bérgamo y una balda de pino, hay ahora un sillón de marroquinería, un buró precioso, una tapicería de damasco y un armario de marquetería. Diderot ha sido discípulo de Diógenes, y ahora abandona el tonel para vivir en medio de la ostentación. Concluida la reforma, Diderot siente el fastidio. El filósofo no se acostumbra a los lujos adquiridos y recuerda entonces con nostalgia el aire modesto de su apartamento, la armonía que formaban sus andrajos con su bata vieja, y el concierto de todo eso con él mismo. De lo que su vivienda tenía antes sólo le queda una alfombra que conserva para recordarse sus deberes; y de los lujos introducidos, de todos se desprendería con gusto salvo de «La tempestad» de Vernet, obra maestra que recuerda a Diderot, en medio de la farsa de sus cuatro paredes y de la otra tempestad que ha barrido sus antiguas pertenencias, la belleza y la solidez del mundo que está fuera. En definitiva, un cambio en el vestuario ha desencadenado un proceso de sustituciones. Diderot se lo reprocha, pero el consumidor de nuestros días no tendría seguramente la misma pesadumbre.

En los ámbitos de la sociología y de la mercadotecnia el fenómeno descrito en *Lamento por mi bata vieja* recibe el nombre de «efecto Diderot». Acuñó la expresión el antropólogo norteamericano Grant McCracken en *Culture and Consumption* (1988), y con ella McCracken hacía referencia a las estrategias diseñadas por los medios para la modificación de los hábitos de consumo y la fabricación de deseos relacionados con la adquisición de productos innovadores. Una consecuencia inevitable de todo eso es la pérdida de la relación afectiva con las cosas, convertidas ahora en meros bienes de consumo de existencia más bien efímera. Otra consecuencia es la instalación del hombre en un hábitat mediático y artificial. Otra consecuencia, en fin, es la despreocupación y el desafecto de la sociedad de consumo hacia la naturaleza, de la que los consumidores disponemos irresponsablemente sin reparar en que sus recursos se agotan y en que ya no puede reponerse a la furia desatada de nuestra acción.

Es evidente que nos deslizamos por una pendiente peligrosa. Si descendemos por ella todavía un poco más, la solidez de las cosas que Diderot celebraba podría esfumarse para siempre. Está en juego la permanencia del mundo, y lo está mucho más por nuestros excesos que por el posible impacto de un meteorito sobre su corteza. Creo que se nos muere el mundo, y que ésta es una certeza indiscutible. Habría que reorientar la acción y suspenderla

alguna vez; en lugar de imprimir velocidad a aquellos actos que transforman la naturaleza en producto, relajar esa velocidad y elegir la lentitud. Hay dos obstáculos (hay muchos más) que se oponen a este objetivo: por un lado, sabemos que la carrera de la velocidad sólo la gana el más veloz, y eso significa que obtiene la victoria no quien va rápido, sino quien va más rápido todavía; por otro, la velocidad es inductora del olvido en la misma medida en que la lentitud favorece la memoria.

En las afinidades del cuerpo con las del alma hay un misterio que ha inquietado siempre a la filosofía. Pese a tratarse de realidades heterogéneas, el cuerpo y el alma armonizan y las dos parecen espejarse la una en la otra. Esa simpatía natural se aprecia en mil circunstancias de la vida, incluso en las más triviales. El paseo ilumina esta relación y quiero volver a él a través de algún paseante emblemático. Montaigne es uno de ellos. Montaigne no cree que andar sea una actividad del cuerpo, no meramente del cuerpo. Al contrario, él está convencido de que el alma interviene en esa actividad incluso sin quererlo. Conoce la alquimia que se da entre su cuerpo cuando avanza y su alma cuando siente lo que el cuerpo hace. Si su inspiración se obtura, Montaigne la destapa echando a andar. Por eso los *Ensayos* son, para quien los lee, una experiencia ambulante que conduce allí donde nadie esperaba que llegaría. Por ejemplo, nadie sabe que encontrará, en un grave ensayo sobre nuestros sentimientos, que Maximiliano de Habsburgo se negase a despachar sus asuntos en el retrete, como era costumbre, o que orinase a escondidas por pudor de ser visto[18]. Los *Ensayos* de Montaigne siguen la lógica del paseo, y esa lógica da lugar al sobresalto, al arrebato, al extravío… Leemos sus *Ensayos* como si al leerlos nos paseásemos por ellos. Rousseau pertenece al linaje de Montaigne y, como él, no puede parar quieto en su escritorio cuando se trata de pensar. Si hay que concebir una idea, lo mejor es sacar al cuerpo de su reposo, como si su pensamiento sólo pudiera activarse poniendo a andar al yo. Sus *Ensoñaciones* son, de hecho, el producto de movimientos corporales. A cada ensoñación le precede un paseo, y de cada paseo vuelve Rousseau con notas escritas sobre una baraja de naipes que ha llevado previsoramente en la faltriquera de su gabán. Nietzsche, Kafka, Walter Benjamin o Robert Walser más recientemente han llamado la atención sobre ese concierto entre el cuerpo y el alma, y los cuatro han atribuido al paseo un efecto liberador sobre sus ideas. Ninguno de ellos, sin embargo, parece haber reparado en un fenómeno vinculado con el paseo en el

[18] *Cf.* Montaigne, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, p. 25.

que desearía detenerme ahora.

A veces hay ideas que emergen a la conciencia y que, por venir de la mano de algún sentimiento de pesar, de vergüenza o de disgusto, nos esforzamos en desalojar de nuestra mente. Las formas de lograrlo son varias. Podemos, por ejemplo, canturrear una canción cualquiera que silencie esa idea, o sacudir la cabeza para expulsarla, o retirarnos un mechón de pelo de la frente, como si lo incómodo fuera el pelo y no la idea. También podemos, si esa circunstancia nos ocurre paseando, acelerar el ritmo. Otras veces hay ideas que nos complacen, y entonces nos alegra que aparezcan en nuestra mente sin haberlas convocado. Si queremos evitar que se evaporen, lo normal es que cerremos los ojos, o que distraigamos la mirada en algún lugar del decorado, o que interrumpamos la conversación, o que suspendamos la tarea que nos ocupaba hasta ese instante. También podemos, si hay paseo de por medio, ralentizar el paso hasta detenerlo por completo. De todas estas reacciones, las que a mí me interesan más son las que tienen lugar mientras andamos, por el efecto que el paso tiene unas veces sobre el olvido y otras veces sobre la memoria. Milan Kundera ha examinado estas situaciones y ha escrito lo siguiente acerca de ellas: «Hay un vínculo secreto entre la lentitud y la memoria, entre la velocidad y el olvido. Evoquemos una situación de lo más trivial: un hombre camina por la calle. De pronto, quiere recordar algo, pero el recuerdo se le escapa. En ese momento, mecánicamente, afloja el paso. Por el contrario, alguien que intenta olvidar un incidente penoso que acaba de ocurrirle acelera el paso sin darse cuenta, como si quisiera alejarse rápido de lo que, en el tiempo, se encuentra aún demasiado cercano a él»[19]. Kundera entiende que esta experiencia tiene carácter universal y que, por consiguiente, rebasa fronteras y formas culturales. El vínculo secreto no es menos universal por ser secreto, y esa universalidad adquiere la forma de dos ecuaciones que Kundera va a inscribir en la disciplina de la «matemática existencial». Las dos ecuaciones son éstas: «El grado de lentitud es directamente proporcional a la intensidad de la memoria; el grado de velocidad es directamente proporcional a la intensidad del olvido»[20].

Estas declaraciones de Kundera figuran en una novela corta titulada *Lentitud*. Calificada por su propio autor como una «gran tontería [escrita] por puro gusto», en ella se oponen dos relatos. El primero pertenece al siglo XVIII y en él se dan cita los personajes de una novela erótica, *Point de lendemain*, de

[19] Kundera, M., *La lentitud*, Barcelona, Tusquets, 2006, pp. 47-48.
[20] *Ibid*., p. 48.

Vivant Denon; el segundo narra en cambio las mezquindades y ambiciones de hombres y mujeres contemporáneos (aunque ficticios) del propio Kundera. En el espacio de la novela, los relatos se intercalan sin confundirse, pero la atmósfera literaria de cada uno de esos dos relatos se perfuma con elementos importados del otro. El escenario es el mismo, un castillo que dos siglos atrás ha acogido a dos amantes por espacio de una noche, y que dos siglos después ha prestado sus instalaciones para la celebración de un congreso internacional de entomología. Kundera, que ha elegido ese mismo castillo para pasar en él unas vacaciones con su mujer, decide finalmente que los dos episodios se hagan uno en el patio del castillo, donde él mismo y su mujer asistirán a un diálogo entre un hombre del XVIII, y un hombre del XX. Después de intercambiar confidencias, los dos hombres se despiden y abandonan el castillo. La despedida tiene algo de abrupto: el hombre del siglo XX no escucha y sólo parece tener interés en hablar. Esa es, al menos, la sensación de su interlocutor, que procede de un tiempo donde el arte de conversar está dictado por rígidas convenciones que exigen pausa o detención. El hombre del XX, incapaz de darse cuenta de su propia descortesía, interpreta la reacción de su interlocutor como un gesto de indiferencia hacia su persona y ve ahora en aquel hombre venido de otro tiempo a un pelele de hebillas de plata y chorreras de terciopelo. El caballero dieciochesco monta en su carroza, y se acomoda luego medio adormilado, como dispuesto a complacerse con el recuerdo de la noche anterior; el hombre del XX sube a su moto, y se aleja a todo gas, como si en el éxtasis de la velocidad encontrase la forma de burlar un mal recuerdo, también de esa misma noche.

El desenlace de la novela nos avisa, por lo pronto, de un cambio en nuestra percepción de la velocidad relacionado con los nuevos medios de locomoción. El mundo motorizado y tecnológico, en efecto, ha convertido la marcha de la carroza en una estampa romántica del pasado, y el desplazamiento de la carroza es lento ahora por contraste con el de la moto. Esa diferencia de velocidades, una lenta y otra rápida, propias cada una de un siglo, traslada además al lector la idea de que el mundo se ha acelerado indiscutiblemente. Podría añadirse también (y es esto lo más importante) que el incremento de la velocidad ha transformado al hombre y modificado sus relaciones con el mundo. En el siglo XVIII, el hombre era un ser dotado de memoria, y esa memoria le permitía adquirir conciencia del mundo y de sí mismo. Las experiencias acumuladas, religadas en el haz del recuerdo, otorgaban al hombre un sentimiento de pertenencia al mundo y de identidad personal. Ahora bien, la oportunidad de

estas circunstancias dependía menos del recuerdo que de la lentitud, sin la que toda actividad reminiscente habría quedado comprometida. Transcurridos más de dos siglos desde entonces, es evidente que la realidad se ha transformado, y que la desmemoria se ha instalado en ella brutalmente. Como consecuencia de la celeridad, el mundo de nuestros días aparece colmado de eventos y se parece ahora más que nunca a esa narrativa celebrada por Calvino, en la que la concisión de estilo proporciona al lector un agradable e ilusorio efecto de simultaneidad. El problema es que la realidad no es literatura, y que ese efecto sólo se consigue a expensas de la propia realidad. Los acontecimientos, reducidos a la línea de un titular de prensa, o a un simple *tuit*, pierden su nervadura y se volatilizan. El mundo, en fin, se ha convertido en una sucesión vertiginosa de eclipses mediáticos en la que cada acontecimiento parece destinado a hacer olvidar el anterior. Todo es apresuramiento y celeridad y, en consecuencia, todo es también olvido.

Kundera se muestra seriamente preocupado por esta inercia de las cosas y vuelve a su matemática existencial para provocar en el lector un sentimiento de desasosiego. De las dos ecuaciones, la que le interesa ahora es aquella que dice que «el grado de velocidad es directamente proporcional a la intensidad del olvido». De esa ecuación, puede deducirse el siguiente corolario: «nuestra época se entrega al demonio de la velocidad y por eso se olvida tan fácilmente de sí misma»[21]. Pero el corolario puede también invertirse, en cuyo caso rezaría como sigue: «nuestra época está obsesionada por el deseo de olvidar y, para realizar ese deseo, se entrega al demonio de la velocidad; acelera el paso porque quiere que comprendamos que ya no desea que la recordemos; que está harta de sí misma; asqueada de sí misma; que quiere apagar la temblorosa llamita de la memoria»[22]. Puede, en fin, que existan certezas, pero certezas de las que nos queremos olvidar. Puede, por ejemplo, que corramos el riesgo de perder el mundo para siempre y que este riesgo se imponga a nuestra conciencia en forma de certeza, y puede también que prefiramos vivir de espaldas a esa realidad, y nos indispongamos con nuestra propia conciencia para evitar asumir deberes que nos abrumarían. Puede que otras certezas se encuentren en el mismo caso. El desierto crece, aunque quizás menos a golpe de certezas que como consecuencia de su olvido.

[21] *Ibid.* p. 147.

[22] *Ibid.*

REFERENCIAS

CALVINO, Italo (1989). «Rapidez». In: *Seis propuestas para el próximo milenio*. Nota preliminar de Esther Calvino. Edición de César Palma. Traducción de Aurora Bernárdez y César Palma. Madrid: Siruela.

DIDEROT, Denis (1983). «Lamento por mi bata vieja». In: *Escritos filosóficos*. Edición de Fernando Savater. Madrid: Editora Nacional.

EMERSON, Ralph Waldo (2007). *Naturaleza*. Prólogo de José Antonio Antón Pacheco. Palma de Mallorca: J. J. Olañeta.

HUGO, Víctor (1987). *Voyages*. París: Robert Laffont.

KUNDERA, Milan (2007). *La lentitud*. Traducción de Beatriz Moura. Barcelona: Tusquets.

LAFARGUE, Paul (2011). *El derecho a la pereza*. Introducción de Diego Guerrero Jiménez. Traducción de Javier Alvarado. Madrid: Maia.

MONTAIGNE, Michel de (2007). *Los ensayos. (Según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*. Prólogo de Antoine Compagnon. Edición y traducción de J. Bayod Brau. Barcelona: Acantilado.

NIETZSCHE, Friedrich (1948). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales.* Seguido de: *Ojeada sobre el presente y el porvenir de los pueblos*. Obra inédita encontrada entre sus papeles (1880-1881). Obras Completas V. Traducción, introducción y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Aguilar.

QUINCEY, Thomas de (1966). *El asesinato, considerado como una de las bellas artes. El coche correo inglés*. Transcripción, ordenación cronológica, prólogo y glosas por Erika Spivakovsky. Madrid: Espasa.

RECLUS, Élisée (1910). *Histoire d'un ruisseau*. París: Albin Michel.

ROUSSEAU, Jean Jacques (1993). *Confesiones*. Edición de Lluc Oliveras. Traducción de Carlos Pujol. Barcelona: Planeta.

RUSSELL, Bertrand (1953). «Elogio de la ociosidad». In: *Elogio de la ociosidad y otros ensayos*. Traducción del inglés y nota biobibliográfica por Juan Novella Domingo. Madrid: Aguilar.

SCHELLE, Karl Gottlob (1996). *L'art de se promener*. Traducción del alemán por Pierre Deshusses. París: Payot & Rivages.

SENANCOUR, Étienne Pivert de (2010). *Obermann*. Con los prefacios de Sainte-Beuve y George Sand. Edición y notas de Eduard Cairol Carabí. Traducción de Ricardo Baeza. Oviedo: KRK.

STEVENSON, Robert Louis (2010). *En defensa de los ociosos*. Traducción de Carlos García Simón Madrid: Gadir.

THOREAU, Henry David (2005). *Walden*. Edición y traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Madrid: Cátedra.

Recibido: *20-Enero-2015* | Aceptado: *6-Mayo-2015*



FERNANDO CALDERÓN QUINDÓS, es Profesor de Filosofía Moderna en la Universidad de Valladolid, España. Doctor en Filosofía [PhD] por la Universidad de Valladolid. Entre sus principales áreas de interés, destacan la Filosofía de la Naturaleza durante la Ilustración, la literatura del siglo XVIII, y la relación entre filosofía, ciencia y arte. Ha realizado estancias de investigación en la Université Paris-Sorbonne (Paris IV) y publicado diversos artículos en revistas filosóficas nacionales e internacionales sobre la cultura y el pensamiento ilustrados. Ha editado, con Manuel Chillón, *Matemática, Ciencia, Filosofía* (Madrid, Manuscritos, 2013); con Pablo Pérez López, *Filosofía y Literatura: Diálogo Recobrado* (Madrid, Manuscritos, 2013); así como las *Cartas sobre botánica* (Oviedo, KRK, 2007) de J.-J. Rousseau. En breve aparecerá su libro *Filosofía Vegetal. Cuatro estudios sobre Historia Natural* en editorial Doce Calles.

DIRECCIÓN POSTAL: Departmento de Filosofia, Universidad de Valladolid, Plaza del Campus, s/n, 47011 Valladolid, España. e-mail (✉): quindos@fyl.uva.es

COMO CITAR ESTE TRABAJO: CALDERÓN QUINDÓS, Fernando. «Mejor la lentitud». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 1-16.

Pájaros Interiores (Parte II): La crítica del joven periodista: vitalismo, personalismo e impresionismo

EDUARDO CESAR MAIA

LA ACTIVIDAD PERIODÍSTICA MARCÓ EL PRINCIPIO DE LA VIDA PÚBLICA de Ortega y Gasset y le acompañó durante toda la existencia. La importancia del periodismo en la formación intelectual y en el estilo de Ortega y Gasset como escritor es un hecho ampliamente destacado por estudiosos y comentaristas de su obra. En su ensayo *Misión de la Universidad*, Ortega reconoce esa condición y asume sin reservas el *título*: «tal vez yo no sea otra cosa que periodista» (IV, 567). Está claro que tal definición se queda corta para un intelectual de su rango y de su actuación, pero por supuesto que él fue, también, un practicante, durante gran parte de su vida, del periodismo crítico.

Ortega necesitaba de la prensa como medio de comunicación público, aunque decía considerarla un lugar inferior de actuación intelectual. Es posible afirmar, sin embargo, que incluso su filosofía madura es deudora de los esfuerzos retóricos de un pensador que quería siempre comunicarse de forma clara con el gran público y que se imponía, además, una misión pedagógica. Tal misión pedagógico-patriótica, que asumió desde el principio de su vida intelectual, no podía ser realizada desde un ámbito puramente académico, universitario. Ortega necesitaba usar el periódico como los griegos utilizaban el ágora, la plaza pública.

En sus primeros artículos, la crítica literaria (siempre colmada de reflexiones sobre su propio significado y objetivos) fue uno de los géneros periodísticos más practicados por el joven intelectual[1]. De hecho, su primer artículo publicado en la prensa es de 1902 y versa sobre un tema de crítica literaria. Ignacio Blanco Alfonso comenta que, en esos primeros años, Ortega y

[1] «Uno de los géneros más prolíficos de la época y también del autor» (*El periodismo de Ortega y Gasset*, Ob. Cit., pág. 167).

E. C. Maia (✉)
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
email: eduardocesarmaia@gmail.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 17-27
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

Gasset «no fue sólo crítico literario, aunque sí en mayor proporción que crítico de otras artes, como la pintura»[2]. En la época, el debate literario en la prensa tenía una importancia central en la vida cultural española y el interés de Ortega en participar activamente en esos debates, además de su genuino y temprano interés por la literatura *per se*, puede ser la explicación más plausible para que él haya escrito una serie de artículos, publicados en periódicos como *Vida Nueva*, *La Lectura* y *El Imparcial*, en los que reflexionaba sobre qué papel tiene el crítico literario y qué tipos de crítica eran las más pertinentes.

Es curiosa y sintomática la insistencia orteguiana por explicar una y otra vez lo que entiende por crítica. Ello se debe, por supuesto, a su condición de filósofo, que tiene la necesidad de fundamentar las actividades intelectuales. Una investigación de su desarrollo como crítico se hace más cómoda justamente porque él mismo trata frecuentemente este tema. Esa evolución es perceptible también en el aspecto formal: de artículos cortos para artículos de más aliento y, por último, los ensayos sobre literatura, donde ya está plenamente establecida su visión de la crítica en consonancia con su pensamiento estético-filosófico.

La postura inicial de Ortega refleja una clara opción por la *crítica impresionista* (defendida teóricamente y practicada en aquel tiempo en España en especial por Azorín) y sus textos muestran una fuerte influencia del vitalismo nietzscheano[3]. En mi opinión, en estos primeros intentos hermenéuticos ya se pueden encontrar elementos importantes de lo que más adelante se configurará como la concepción madura de crítica literaria del filósofo. La defensa del personalismo y el rechazo al ideal de una objetividad pura para la crítica son fundamentales para entender su visión respecto a las insuficiencias de las metodologías positivistas que dominaban la crítica de la época; y además porque en esa temprana postura de Ortega ya se puede delinear la importancia de la circunstancia vital y de la perspectiva individual en su pensamiento crítico. Otra característica muy importante que ya está patente en esos primeros textos es su preocupación por la construcción de un estilo propio como escritor.

Es posible afirmar que, de forma general, la crítica literaria ejercida por Ortega va a ser siempre de carácter *impresionista*, pero solamente si entendemos

[2] Ob. Cit., 147.

[3] Para el tema de las influencias en las concepciones orteguianas de crítica, indicamos el minucioso estudio de Ignacio Blanco Alfonso ya citado. El autor analiza detalladamente el momento que vivía la crítica literaria española en la época en que Ortega empieza actuar en la vida pública.

el término de una forma determinada; no como juicios basados en meras percepciones instantáneas o en caprichos individuales, sino como la valoración del punto de vista individual, de la autonomía y de la situación circunstancial del crítico antes de cualquier método o teoría. Si tomamos eso en cuenta, podemos decir, por ejemplo, que una cosa es la clase de *impresión* que tiene Ortega en sus textos periodísticos de 1902 y otra diferente es la que tendrá en 1914, en las *Meditaciones del Quijote*, porque evidentemente hay un cambio significativo en sus circunstancias (personales, intelectuales, históricas, *etc.*) entre las dos fechas. Las reflexiones filosóficas sobre el *impresionismo* deben considerar el hecho de que un *impresionismo puro* es imposible, inhumano. El *impresionismo crítico* practicado por Ortega y Gasset gana, por supuesto, mayor amplitud y alcance intelectual cuando lo relacionamos con concepciones orteguianas de épocas posteriores, como las de *perspectivismo* y *circunstancia*.

La comprensión de la dimensión e importancia que el *impresionismo* toma en la crítica literaria orteguiana debe ser analizada desde su premisa de que el crítico no puede ser nunca imparcial o impersonal, es decir, no debe jamás abandonar su punto de vista, su perspectiva única e intransferible, porque eso sería como renunciar a su única posibilidad de verdad. Ortega nunca abandonó completamente esa íntima convicción y tampoco prescindió de su estilo literario o de su capacidad retórica en cambio de una pretensión de objetividad o imparcialidad científica (aunque haya presumido de eso en un momento particular de su trayectoria). Lo más importante en Ortega es el criterio personal, creado solamente frente a las circunstancias, en la lucha (contacto) con las cosas. La crítica literaria de Ortega, que no obedece a patrones o modelos teóricos cerrados, es casi siempre una gran digresión que, a partir de una obra literaria concreta y de sus conexiones vitales, históricas y culturales, finalmente trata de lo mismo: la singularísima perspectiva del pensador sobre las cosas del mundo. Él «huye del barbarismo de la especialización, por lo que jamás se denominará crítico literario»[4].

Desde sus primeros textos crítico-periodísticos, ya están patentes características que se desarrollarán posteriormente en su obra madura: la preocupación por el estilo y la perspectiva vitalista (vida individual) y la idea de reconocimiento de las circunstancias personales como punto de partida para cualquier forma de reflexión. De hecho, en mi opinión, no hay contradicciones importantes, en el ámbito de su crítica literaria, entre el joven Ortega y el

[4] ALFONSO, I. B., Ob. Cit., p.170.

posterior, el maduro. Por supuesto que hay un cambio de perspectiva, pero eso tiene más que ver con una ampliación de sus concepciones y con la madurez de sus ideas[5].

En «Glosas», artículo publicado originalmente en *Vida Nueva,* en 1902, el joven intelectual, profunda y claramente influenciado por el vitalismo nietzscheano –«la zona tórrida de Nietzsche»– se refiere irónicamente a las pretensiones de objetividad e imparcialidad de la crítica. Dice burlonamente de los creyentes en la objetividad de la Razón que son «Hombres admirables que se dedican a la caza de la verdad, que quieren respirar certeza metafísicas», que sólo se alimentan de «carnes indudables» (I, 5). Ortega defiende, en cambio, que la verdadera crítica no puede ser nunca imparcial, fría, sin vida, indiferente a las cosas y a los problemas vitales; su propuesta es de una crítica combativa, que no acepte valores previos, canónicos. La crítica, para él, debería ser todo lo contrario: «Clavar en la frente de las cosas y de los hechos un punzón blanco o un punzón negro» (I, 5). La función del verdadero intelectual es, pues, establecer siempre jerarquías en la cultura, en la tradición.

Desde esa época, Ortega ya no admite el entendimiento de lo literario de forma aislada; él percibe la obra literaria como sólo un elemento más en el eterno diálogo de las cosas humanas, en eso que llamamos de forma muy general *cultura.* Y la cultura es lo vivo, lo que ocurre en el momento, los valores que están en juego: es creación y negación constante. De eso viene el papel fundamental del crítico literario, porque a Ortega no le interesaba la crítica que trata de valores muertos (religiosos y canónicos), sino la crítica de lo vivo, de lo que todavía no está cerrado como valor: «Hablo de la crítica que discierne entre cosas que viven (…). Ahora, ¿creen ustedes que la vida se deja taladrar y arrastrar sin lucha? » (I, p.6). Los *valores muertos* para el filósofo son los que ya asumieron una forma dogmática, que son impenetrables a la discusión crítica.

La crítica literaria defendida por Ortega es una crítica creativa, que nace del embate directo entre una perspectiva individual única y una obra que está insertada en un determinado contexto. Por lo cual el crítico que se defina como imparcial o impersonal comete el pecado de abdicar de su individualidad, de salirse de sí mismo. Sirviéndose una vez más de un tono irónico, afirma que, si para poder ser justos tenemos que ser imparciales y abandonar nuestra individualidad, la única conclusión posible es la de que «la justicia es un gran

[5] Excepto por el periodo en que estuvo profundamente influenciado por el neokantismo, época *sui generis* en el desarrollo de su pensamiento literario y sobre la cual trataremos más adelante.

cuento chino» (I, 6).

Ortega reconoce dos formas fundamentales de realizar la crítica impersonal y para ejemplificarlas utiliza como ejemplos a Taine y a Francisque Sarcey. Sobre el primero, dice que había buscado durante toda la vida un criterio objetivo y último para los juicios estéticos; sin embargo, la complejidad del arte siempre superaba sus esquemas teóricos y el arte terminaba por escapar a las redes lógicas, «como el agua de una canastilla» (I, 6). Para Ortega, esa crítica imparcial y objetiva era una crítica muerta, una clase de anatomía, que carecía de interés vital. En un artículo que publicó seis años después, «A. Aulard: Taine, historien de la Révolution Française» (I, 170), en el que trata específicamente de la importancia del crítico e historiador francés, el filósofo español atacó una vez más sus pretensiones cientificistas, pero ensalzó el genio retórico del crítico –la búsqueda positivista de un criterio objetivo para la evaluación de las obras de arte fue su más grande pecado intelectual.

Respecto a la crítica de Sarcey, Ortega muestra todavía un mayor desprecio, pues aquél lo que hacía era básicamente una clase de crítica demagógica que consistía en «afirmar junto con la mayoría y negar junto con la minoría»; es decir, Sarcey abdicaba de su individualidad para asumir la opinión de la masa: era el «hombre lúgubre de las multitudes» (I, 7) haciendo crítica. Otra vez nos encontramos con un tema caro a Ortega y que va a estar presente en su crítica posterior: la desconfianza hacia la opinión de la mayoría y la necesidad de una orientación de la cultura establecida por una élite intelectual. Dice Ortega que «La multitud como turba, como *foule*, es impersonal por suma de abdicaciones, involuntaria, torpe como un animal primitivo» (I, 7). El crítico impersonal, que va con la multitud, carece de sentido y de utilidad porque no «consigue la atención de esa misma multitud cuyo fallo expresa y formula; no hiende el cerebro plúmbeo de la multitud» (I, 7).

El personalismo crítico defendido por Ortega en esa época se basa en su desconsideración por la opinión pública, la «suma de las perezas individuales», según Nietzsche (I, 94), en fin, por la tendencia a aceptar acríticamente lo que dice la mayoría. En contra de eso, el filósofo presenta su ideal de crítico como alguien capaz de persuadir, de atraer a los demás hacia su forma de ver las cosas… En resumen: alguien que sea un sólido representante de su propia individualidad. Con la beligerante moraleja de que "no se puede hacer crítica a bragas enjutas" (I, p.9), el crítico concluye ese interesante texto de juventud. Su visión general aquí es la de que, en la crítica, es mejor ser subjetivo e injusto

que ser anodino.

En un artículo de 1906, publicado en *El Imparcial*, Ortega desarrolla su sugestiva e irónica concepción de *crítica bárbara*, a través de la cual defiende la idea de que lo que interesa realmente en un libro es el alimento *espiritual* que se puede sacar de él. El crítico se coloca en el lugar del lector común que no está interesado en sutilezas formales y que busca en la literatura algo ligado a sus preocupaciones vitales. Ortega sostiene la idea de una crítica vitalista, *bárbara*, más preocupada por establecer las conexiones entre la literatura y la vida concreta que en describir las características y calidades formales y técnicas de una obra literaria. Advierte que «estas confesiones mías (…), tómese como confesiones de un lector, no como dogmatismos de un crítico» (I, p. 93). Esa su temprana postura contra los dogmatismos críticos es un valor fundamental de su crítica literaria. Un crítico bárbaro, un puro impresionista, tiene dentro de la perspectiva orteguiana más valor que un crítico que se atiene puramente a aspectos formales y metodológicos en su labor. Si la crítica necesita de un principio rector o un criterio legitimador que nos dé una orientación para nuestra «muchedumbre de juicios y advertimientos» (I, p.92), éstos principios o fundamentos no pueden estar en otra parte si no es en la intimidad del crítico, en su sensibilidad y capacidad para desarrollar, frente a sus circunstancias, criterios propios.

Está claro que el tipo de fundamentación crítica que propone Ortega en esa época no tiene pretensiones de universalidad o de objetividad. Para él, en verdad, lo importante no es el consenso sino la polémica, porque en la pluralidad de puntos de vista, en la confrontación de opiniones, es donde hay más vitalidad. El tema de la vida es fundamental en un momento en que Ortega comienza a identificar y criticar duramente la pobreza, según él, de la vida intelectual española, que se caracteriza por el desentendimiento de las preocupaciones intelectuales con los problemas humanos, históricos y políticos de la época, la atención excesiva a meras formalidades y a la erudición vacía. Él rechaza el puro «virtuosismo, estimado por entendidos, iniciados y colegas del arte» (I, 95).

Esa preocupación del filósofo por las condiciones de la cultura española de su tiempo se relaciona íntimamente con lo que hemos mencionado anteriormente respecto a la centralidad y recurrencia en el pensamiento orteguiano de la defensa del papel orientador y pedagógico que deben desempeñar los intelectuales. En un escrito posterior, de 1910, por ejemplo,

titulado «Una polémica» y publicado en El Imparcial, Ortega una vez más trata de argumentar en defensa de que la formulación de jerarquías en la vida cultural es una necesidad humana legítima y útil. Para él, la cultura crea *sentimientos superiores* a partir de los instintos y sensaciones básicas que todos los hombres primitivos compartieron, pero cada hombre y cada pueblo los desarrolló a su manera: así se habrían formado las culturas. «Pensamos que nuestra valoración es la más exacta» y tenemos nuestras razones para creerlo, pues son «Más claras y decisivas, más profundas y infranqueables» (I, 386).

En el mismo artículo periodístico Ortega se opone frontalmente a la modalidad crítica realizada por Juan Valera, una suerte de *crítica de rebajamiento*: «Era crítica para Valera el arte de mostrar cómo lo que las gentes tenían por cosas de gran significación y trascendencia no venía a ser a la postre sino un asunto casero y trivial». Para el filósofo, sin embargo, «Donde todo vale lo mismo, nada tiene valor», y añade que «sin esa gradación no se puede percibir el movimiento ascendiente de la cultura» (I, 387). El deseo de equivalencia, de igualdad entre todas las cosas es para Ortega una impostura crítica e intelectual: «Los valores intelectuales, morales, estéticos, vistos al través de ese deseo, resultan depreciados, confundidos unos con otros, y es como un retorno a aquella edad en que la piedra, el animal y el hombre valían, poco más o menos, lo mismo» (I, 387).

El énfasis del filósofo en la fundamental importancia para la vida intelectual –y para la crítica literaria específicamente –de asumir valoraciones y establecer jerarquías entre los objetos de la cultura es una postura que va en el camino contrario a la actual tendencia de la crítica posmoderna (postestructuralista) que parte de la concepción de que un juicio de valor (ético o estético), «es siempre un posicionamiento infundado, siempre injusto e injustificado»[6]. Más adelante retomaremos ese punto, porque nos parece una aportación fundamental que el pensamiento orteguiano puede ofrecer a la crítica de nuestro tiempo, que se muestra demasiado *intranquila* y *temerosa* al tratar un tema tan fundamental como es la cuestión del *valor*.

Un problema fundamental para la crítica literaria (y artística en general), es el de la fundamentación de los juicios sobre valores estéticos. Es interesante investigar cómo esa cuestión recibe formulaciones distintas en las diferentes fases del pensamiento orteguiano. En su primera etapa, como vimos antes, el

[6] HILLIS MILLER, j.: *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James and Benjamin*. New York, Columbia University Press, 1986, pág. 28.

joven crítico no acepta criterios objetivistas y pretendidamente científicos. En 1907 escribió que «el juicio estético (…) es en sí mismo irracional: decide en él aquel grumo de individuo inasible para el concepto, huidero, bravío, irreductible a la acción legífera de la ciencia» (I, 121). En esencia, esa valoración del carácter subjetivo e individualista de los juicios estéticos será una constante en el pensamiento del filósofo –con la excepción, quizás, del período en que su crítica literaria estuvo profundamente influida por las pretensiones científicas y objetivistas del neokantismo (1908-1914)–, sin embargo, con el tiempo, los razonamientos de Ortega sobre el tema van asumiendo nuevos matices, sutilizándose y tomando elaboraciones más complejas, principalmente a partir de las *Meditaciones del Quijote*, lo que tiene que ver directamente con la propuesta de superación del idealismo[7] a través de su formulación del perspectivismo filosófico. Volveremos al tema en el próximo artículo de esta serie.

[7] Véase: MOLINUEVO, José Luis. *El idealismo de Ortega*. Madrid, Narcea, 1984.

REFERENCIAS

Los criterios que rigen la Bibliografía están condicionados por el conjunto del trabajo. Ésta se divide en cuatro secciones: 1. *Obras de Ortega y Gasset*: contiene la referencia a las obras de Ortega en general. 2. *Sobre Ortega y la crítica literaria*: incluye libros y artículos que tratan específicamente del tema. 3. *Bibliografía general sobre Ortega*. 4. *Crítica y Teoría Literaria*.

§1. Obras de Ortega y Gasset

ORTEGA Y GASSET, José (1988). *Meditaciones sobre la literatura y el arte. La manera española de ver las cosas*. Edición de E. Inman Fox. Madrid: Castalia.

ORTEGA Y GASSET, José (1995). *El sentimiento estético de la vida*. Edición e introducción de José Luis Molinuevo. Madrid: Tecnos.

ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010). *Obras completas.* 10 Tomos. Madrid: Taurus.

ORTEGA Y GASSET, José (2007). *Meditaciones del Quijote*. Edición de Julián Marías. Madrid: Cátedra.

§2. Sobre Ortega y la crítica literaria

ALFONSO, Ignacio Blanco (2005). *El periodismo de José Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación José Ortega y Gasset.

ALFONSO, Ignacio Blanco (2001). «Modelos, métodos y formatos de las críticas literarias de José Ortega y Gasset». *Revista de estudios orteguianos* 2, pp. 165-174.

AYALA, Francisco (1974). «Ortega y Gasset, crítico literario». *Revista de Occidente* 170, pp. 214-235.

FOX, Inman (1985). «Ortega como crítico. Literatura y crisis de la cultura». En: Pelayo H. Fernández (ed.), *Ortega y Gasset Centennial / University of New Mexico*. Madrid: José Porrúa Turanzas.

GARCÍA ALONSO, R. (2006). «El desacuerdo social y estético de Ortega y Baroja». *Revista de Estudios Orteguianos* 12/13, pp. 173-194.

GULLÓN, Ricardo (1956) «Ortega, crítico literario», *Sur* 241.

LÓPEZ MORILLAS, Juan (1957). «Ortega y Gasset y la crítica literaria». *Cuadernos Americanos* 16, pp. 97-106.

MARTÍN, Francisco José (1997). «Filosofía, literatura y crítica literaria en Ortega». En: Antonio Heredia Soriano y Roberto Albares Albares (eds.), *Filosofía y literatura en el mundo hispánico. Actas del IX Seminario de Historia de la Filosofía Española e*

Iberoamericana. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 203-213.

ROGGIANO, Alfredo A. (1956). «Estética y crítica literaria en Ortega y Gasset». *La Torre* 15-16, pp. 337-359.

ROMANO GARCÍA, Vicente (1977). *José Ortega y Gasset, publicista*. Madrid: Akal.

§3. Bibliografía general sobre Ortega

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo (2010). *Índice de conceptos, onomástico y toponímico*. En: José Ortega y Gasset, *Obras Completas.* Tomo X. Madrid: Taurus.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo (2006). «Los clásicos de nuestros clásicos. Ortega y el arte de la recepción». *Revista de Estudios Orteguianos* 12-13, pp. 9-30.

MARTÍN, Francisco José (1999). *La tradición velada, Ortega y El pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.

MERMALL, Thomas (1978). *La retórica del humanismo: la cultura española después de Ortega*. Madrid: Taurus.

MERMALL, Thomas (2000). «Hacia una retórica de Ortega». *Revista de Estudios Orteguianos* 1, pp. 113-119.

MOLINUEVO, José Luis (2002). *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza Editorial.

MOLINUEVO, José Luis (1984). *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea.

MOLINUEVO, José Luis (1992). «Literatura y filosofía en Ortega y Gasset». *Revista de Occidente* 132, pp. 69-94.

MOLINUEVO, José Luis (ed.) (1995). «Estudio Introductorio». En: José Ortega y Gasset, *El sentimiento estético de la vida (Antología)*. Edición de José Luis Molinuevo. Madrid: Tecnos.

ORRINGER, Nelson R. (1979). *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Editorial Gredos.

SENABRE SEMPERE, Ricardo (1964). *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

TORRE, Guillermo de (1956). «Las ideas estéticas de Ortega». *Sur* 241, pp. 79-89.

§4. Crítica y Teoría Literaria

ALBORG, Juan Luis (1991). *Sobre crítica y críticos*. Madrid: Gredos.

COMPAGNON, Antoine (1999). *O Demônio da teoria*. Belo Horizonte: UFMG.

EAGLETON, Terry (1996). *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell.

EAGLETON, Terry (1999). *La función de la crítica*. Barcelona: Paidós.

EAGLETON, Terry (2005). *Depois da Teoria: um Olhar sobre os Estudos Culturais e o Pós-Modernismo*. Tradução Maria Lucia Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização.

ELIOT, Thomas Stearns (1997). *Ensaios de doutrina crítica*. Lisboa: Guimarães Editores.

FREADMAN, Richard y MILLER, Seumas (1994). *Re-pensando a teoria*. São Paulo: Unesp.

HILLIS MILLER, Joseph (1986). *The Ethics of Reading: Kant, de Man, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*. New York: Columbia University Press.

RICHARDS, Ivor Armstrong (1997). *A prática da crítica literária*. São Paulo: Martins Fontes.

RORTY, Richard (1997). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

SELDEN, Raman (ed.) (2010). *Historia de la crítica literaria del siglo XX: del formalismo al Postestructuralismo*. Madrid: Akal.

VARGAS LLOSA, Mario (2004). *A Verdade das Mentiras*. Tradução: Cordelia Magalhães. São Paulo: ARX.

WELLEK, René (1967/1972). *História da crítica moderna*. 5 vols. São Paulo: Herder.

Recibido: *23-Enero-2015* | Aceptado: *20-Mayo-2015*



EDUARDO CESAR MAIA, es Profesor en la Universidade Federal de Pernambuco, Brasil. Doctor en Teoría Literaria [PhD] en la Universidade Federal de Pernambuco. Su investigación se centra en el análisis y rescate intelectual de la tradición crítica humanista a través de las obras de José Ortega y Gasset y Álvaro Lins. Así mismo, sus estudios abordan el pensamiento literario y crítico de Mario Vargas Llosa.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Comunicação Social, Universidade Federal de Pernambuco, Av. Prof. Morães Rêgo 1235 Cidade Universitária, 50670-901 Recife/PE, Brasil. e-mail (✉): eduardocesarmaia@gmail.com

COMO CITAR ESTE TRABAJO: CESAR MAIA, Eduardo. «Pájaros Interiores (Parte II): La crítica del joven periodista: vitalismo, personalismo e impresionismo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 17-27.

Niveles de realidad y descripciones del mundo

ACHILLE C. VARZI

§1. Introducción

ENUNCIO ENSEGUIDA LA TESIS QUE QUIERO DISCUTIR y, en buena medida, respaldar. No es una tesis mía. Es una de las tesis básicas con que todo el mundo es llamado a enfrentarse cada vez que nos medimos con el tema que nos hemos dado. Mi propósito es simplemente el de ofrecer algunas consideraciones aptas a clarificar su significado y a hacerla más creíble de lo que pueda inicialmente parecernos, o de lo que realmente nos parece en cuanto empecemos a cotejarla con otras tesis filosóficas de que tenemos motivos para considerarlas ciertas. La tesis afirma esto:

T Existe una única realidad, y aquella realidad está estructurada en un único nivel, aunque sea posible y según ciertos aspectos necesario hablar de aquel único nivel de realidad en modos distintos y no siempre intertraducibles.

El recelo con que esta tesis es generalmente acogida deriva, a mi juicio, de la difundida tendencia a caer víctimas de una falacia representacionalista: tendemos a confundir la *ratio loquendi* y la *ratio cognoscendi* con la *ratio essendi*, y por ende a proyectar sobre el mundo las características del aparado lingüístico y conceptual que gobierna nuestra manera de entenderlo y describirlo. Más precisamente, somos tan proclives a pensar que el mundo tenga que estar estructurado a imagen y semejanza de las teorías a través de las que nos lo representamos y por medio de las cuales nos parece efectivamente que logramos descifrarlo que, cuando nuestro credo incluye una multiplicidad de teorías, cada una de las cuales es tan importante y verosímil cuanto irreducible a las demás (si no hasta en contraste), somos inducidos a pensar que ellas tengan que corresponder a realidades distintas e igualmente irreducibles, o a niveles distintos e irreducibles de una realidad estratificada. Esto es un error. Es

A. C. Varzi (✉)
Columbia University, EUA
email: av72@columbia.edu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 29-49
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

un error pensar que la estructura del mundo tenga que reflejar aquella de nuestras teorías por el solo hecho de que las teorías funcionan. Y entre las consecuencias más deplorables de este error hay justo el recelo que ése fortalece en contra de T. Querría, por lo tanto, evidenciar cómo desenmascarando el error cae una de las mayores razones para dudar de la tesis, y trataré de hacerlo examinando dos casos concretos: uno que atañe un cierto modo de argumentar a favor de la existencia de realidades multíplices, y otro concerniente a un cierto modo de argumentar a favor de la existencia de multíplices niveles de realidad. Son sólo dos ejemplos, por lo que no pienso poder sacar conclusiones generales. Pero son dos ejemplos bastante representativos. Y aunque no quiera excluir que se pueda argumentar a favor de las dichas multiplicidades de otra forma, sin incurrir en alguna falacia representacionalista, espero que los ejemplos sean suficientes para dejar claro por qué, hasta prueba contraria, T me parece más creíble que su negación.

§2. Una única realidad

El primer ejemplo concierne a la tradicional dicotomía entre el así dicho mundo del sentido común y el mundo de la ciencia, es decir aquellos dos mundos que corresponderían a lo que Wilfrid Sellars llamaba la «imagen manifiesta» y la «imagen científica»[1]. Son dos imágenes muy diferentes entre ellas, dos imágenes que a menudo se presentan en abierto contraste. Aun así, cada una nos parece verdadera e irrenunciable a su manera. La tentación, por ende, es la de pensar que cada una remita a una ontología suya, con el resultado de que nos reencontramos con dos realidades diferentes, distintas y en cierta manera sobrepuestas.

Recuérdese la descripción que ya daba Arthur Eddington en las primeras décadas del siglo pasado, en su libro *La naturaleza del mundo físico*[2]. Eddington decía que en torno a nosotros cada objeto es literalmente «en doble ejemplar»: hay, por ejemplo, aquella que él llamaba la «mesa familiar», que podemos describir diciendo que es un objeto sustancial de cierto color, con cierta extensión y cierta estabilidad (el que se ensucia de mermelada cuando desayunamos), y hay la «mesa científica», que al revés es usual describir como un vacío al interior del cual, desparramadas, un número enorme de

[1] W. S. Sellars, «Philosophy and the Scientific Image of Man», en *Frontiers of Science and Philosophy*, (ed.) R. Colodny, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1962, pp. 35–78.

[2] A. Eddington, *The Nature of the Physical World*, Cambridge University Press, Cambridge 1928, p. ix.

micropartículas se mueven en todas las direcciones con gran velocidad. Y estas dos descripciones no son simplemente diversas. Están en conflicto, así como en un plan más general están en conflicto la descripción del mundo que emerge globalmente de la experiencia del sentido común y aquella que al contrario nos devuelve la investigación científica. Por el sentido común la tierra es inmóvil y en cierto sentido es también plana, el sol surge y se pone, hay un arriba y un abajo absolutos, y el café en la taza pasa de caliente a frío; por la imagen científica la tierra rota sobre sí misma y es más o menos esférica, sol y tierra rotan en torno a un eje común, la distinción entre arriba y abajo es relativa, y el café cede calor en el entorno sin por esto adquirir una nueva calidad «opuesta» a lo caliente. Alexandre Koyré atribuía la responsabilidad de este conflicto a Newton y al nacimiento de la ciencia moderna, que «derribó las barreras que separaban cielo y tierra unificando el universo», mas «realizó tal unificación substituyendo a nuestro mundo de calidades y percepciones sensibles, el mundo que es el teatro de nuestra vida, de nuestras pasiones y de nuestra muerte, por otro mundo, el mundo de las cantidades y de la geometría reificada»[3]. Pero Koyré decía también que en este segundo mundo, aunque haya sitio para cualquier cosa, no lo hay para el hombre (y para las mujeres). Si, por lo tanto, no queremos renunciar a nuestro sitio, es natural que se quiera oponer resistencia a la substitución. Es natural que contrastemos la instancia reduccionista o eliminativista de aquellos que quieren privilegiar la emancipada imagen científica, reivindicando al revés la existencia (o la sobrevivencia) de un mundo del sentido común dotado de una propia ontología y gobernado por leyes autónomas.

Es importante subrayar esta dimensión propiamente ontológica del conflicto entre las dos imágenes. No sólo es cuestión de escala de la representación. No sólo es que la imagen del sentido común es típicamente más borrosa y grosera en comparación con aquella que procede de la investigación científica, como cuando nos indica un cuerpo sólido y compacto en vez que un enjambre de partículas en frenético movimiento. En casos de este género el problema no subsiste y vale la antigua tesis de Reid: se trata de descripciones que de todas formas están producidas «por la ceca de la Naturaleza», como monedas que llevan impresa su imagen y membrete, y es por esto que las utilizamos provechosamente aun si no son de buena coincidencia[4]. Si fuera así

[3] A. Koyré, *Newtonian Studies*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1965, p. 23.

[4] *Cfr.* T. Reid, *Essay on the Intellectual Powers of Man*, 1785, VI, xx.

en cada caso, la imagen científica no sería más que la imagen manifiesta propuesta otra vez «en todas sus letras», como decía Popper[5], y se podría tranquilamente concluir que ambas pueden coexistir pacíficamente. Pero no siempre es así. A veces la imagen manifiesta es literalmente *incompatible* con la imagen científica, en el sentido que algunas de las propiedades que atribuye a los objetos y a los eventos en escala apropiada están de verdad *en conflicto* con las propiedades descritas por la física en otra escala. Y este conflicto no es reconducible a la simple oposición entre aproximación y exactitud. La creencia según la cual el sol rota alrededor de la tierra está en conflicto con lo que nos dice la astronomía *prescindiendo de* la precisión con la que se formule: una teoría geocéntrica capaz de prever la posición del sol en su pseudo-órbita alrededor de la tierra con la máxima exactitud sería de todas maneras una teoría equivocada, o por lo menos incompatible con la teoría heliocéntrica. Es por esto que se habla de «revolución» copernicana. Nadie pensaría considerar el *De revolutionibus orbium cœlestium* por el mismo rasero de una versión más precisa y rigurosa del *Almagesto*, y nadie, ni siquiera Galileo delante del tribunal de la Inquisición, ha tratado de justificar la teoría heliocéntrica de esta forma[6]. (A este propósito, el título de otro texto famoso de Koyré, *Del mundo del más o menos al universo de la precisión*[7], es por lo menos despistante.) Idem por lo que atañe a las categorías ontológicas de que se sirven ambas imágenes. Quizás las mesas del sentido común no son más que enjambres de partículas, y quizá lo sean todas las queridísimas «cosas de talla mediana», como las llamaba John Austin[8]. Quizás lo somos nosotros también. Mas la ontología del sentido común no está poblada sólo por estas cosas. La ontología del sentido común es una ontología llena de huecos y llena de sombras (como me gusta decir). Es una ontología llena de colores y de sabores y de miles de otras cosas de mil tipos: emociones, recuerdos, deseos, horizontes, volteretas, novelas y canciones, acordes armónicos, desafinaciones, teoremas, demostraciones, opiniones, temores, traiciones, promesas, deudas, prohibiciones, hipos, desdichas, reglas, excepciones que confirman la regla, delitos de omisión, penaltis negados y

[5] K. Popper, «Preface to the First English Edition», en *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, Londres 1959 (ed. inglés de *Logik der Forschung*, Springer, Viena 1935), p. 22.

[6] El *Almagesto* de Ptolomeo fue acabado hacia el 150; el *De revolutionibus orbium cœlestium* fue publicado en el 1543; el proceso a Galileo tuvo lugar casi un siglo después, el 22 de junio de 1633.

[7] A. Koyré, «Du monde de l'*à-peu-près* à l'univers de la précision», *Critique*, 28 (1948), 806–823.

[8] J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, edited by G. J. Warnock, Oxford University Press, Oxford 1962, p. 8

penaltis robados. «Che cosa c'è? C'è che mi sono innamorato di te»[9]. Ésta es la ontología del sentido común. Es la ontología del *Lebenswelt*. No puede ser liquidada o silenciada simplemente mirando a través de una lente de aumento.

Además el problema surge también en el propio campo de las ciencias. Hay una considerable diferencia entre el mundo inodoro e incoloro descrito por el físico y, por ejemplo, aquello descrito por el biólogo, con sus organismos vivientes, sus especies biológicas, sus leyes de variación, selección, evolución orgánica, crecimiento de la población, etc. Nadie logrará nunca reducir estas leyes a las leyes de la física de las partículas, así como el mundo del economista parece obedecer a leyes que no son reconducibles a aquellas de la mecánica cuántica. Para utilizar el ejemplo de Jerry Fodor, nadie ha pensado jamás en expresar la Ley de Gresham en términos de electrodinámica de las partículas[10]. Una comparación aun sumaria y muy parcial entre hechos que resultan verdaderos en las así dichas ciencias especiales, o en las ciencias sociales, y aquellos que al contrario resultan verdaderos en la imagen estrictamente fisicalista parecería por ende justificar el mismo tipo de dicotomía señalada por Eddington y enfatizada por Koyré. Si se quiere, ya hay algo problemático en la idea de que existe una única imagen fisicalista. Sabemos bien que muchas de las leyes de la física son generalizaciones que llegan más allá de los datos observados, y sabemos que no hay un único o mejor modo de producir tales generalizaciones. La misma observación de los datos, en la medida en que procede al paso de su interpretación, parece «cargada de teoría»[11] y pensar que existe un lenguaje neutral en qué formular y comparar las distintas alternativas significa caer víctima de aquello que Willard Quine había estigmatizado como un «dogma» del empirismo[12].

Pero dejamos de un lado estas complicaciones y seguimos, por sencillez, hablando de «imagen científica» al singular, en contraposición a la «imagen

[9] Verso de la canción *Che cosa c'è* (1963) del cantautor italiano Gino Paoli. En español: «¿Qué pasa? Pasa que me he enamorado de tí». [N. d. T.].

[10] El ejemplo está sacado de J. Fodor, «Special Sciences (or the Disunity of Science as a Working Hypothesis)», *Synthese*, 28 (1974), 77–115, p. 103.

[11] Es la tesis kantiana propuesta otra vez con fuerza en la filosofía de la ciencia contemporánea, sobre todo en la obra de autores como N. R. Hanson (*Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge 1958) y P. K. Feyerabend («Problems of Empiricism», en *Beyond the Edge of Certainty*, (eds.) R. Colodny, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1965, pp. 145–260, y «Problems of Empiricism, Part II», en *The Nature and Function of Scientific Theory*, (ed.) R. Colodny, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1969, pp. 275–353).

[12] *Cfr.* W. V. O. Quine, «Two Dogmas of Empiricism», *Philosophical Review*, 60 (1951), 20–43.

manifiesta» del sentido común. (Ni siquiera esta última, en fin, es tan unívoca como la expresión de Sellars querría sugerir[13]). Puesto que no son reducibles, que no es sólo una cuestión de aproximación, ¿estamos enfrentándonos de verdad a las imágenes de dos mundos? ¿Tenemos de verdad que concluir que el mundo del sentido común es otro mundo distinto de aquello de las ciencias físicas?

A mí me parece obvio que la respuesta tiene que ser negativa. Vivimos todos en una misma realidad y nos nutrimos todos de la misma comida. Pero, justamente, hay un problema. El problema es que no se entiende cómo se puede apoyar una tesis «monista» sin desechar uno de los «dos» mundos. Sellars decía que la imagen científica tiene su *origen* en la imagen manifiesta y no puede substituirse a esta última sin por esto mismo renunciar a sus propios fundamentos[14]. Más bien, en muchas circunstancias parece justamente que las leyes del sentido común siguen funcionando perfectamente: nadie, ni siquiera quien transcurre su propia vida en un laboratorio de física nuclear, está dispuesto a renunciar a ellas definitivamente, por ejemplo cuando se trata de ir a un supermercado o de conducir en autovía; nadie pensaría jamás enseñar a sus hijos cómo montar una bicicleta o cómo pintar a la aguada utilizando el lenguaje y las leyes de la mecánica cuántica o de la física de las partículas. Aun así no se entiende cómo se pueda salvar todo esto frente al hecho de que, como sabemos demasiado bien, el sentido común a que nos encomendamos es por supuesto menos cierto que la mecánica cuántica o la física de las partículas con que está en conflicto. Es decir: es menos cierto si medimos su verdad en relación al mismo mundo a que se refieren estas últimas. ¿Ergo? ¿Cómo podemos decir que el mundo del sentido común y el mundo de la ciencia son un único idéntico mundo descrito en maneras distintas, si estas descripciones son tan diferentes que resultan incompatibles?

Pues, en mi opinión la respuesta tiene necesariamente que pasar por la justa consideración de lo que yace a mitad del camino entre unas y otros, o sea los mecanismos semánticos que conectan cada imagen al mundo a que ésta se refiere. A medida que se acepta la distinción entre hechos y representaciones —entre realidad y apariencia— se trata de dar cuenta de la existencia de una

[13] La misma noción de sentido común es todo lo contrario de unívoca. Seguiré también a este propósito hablando al singular, pero véase el amplio *excursus* de P. Piccari en el cap. 1 de *Conoscenza ordinaria e senso comune*, Angeli, Milano 2011.

[14] W. Sellars, «Philosophy and the Scientific Image of Man», op. cit., p. 57.

pluralidad, ya no de *mundos de* referencia, sino de *modos de la* referencia. No todos los modos están en el mismo plano: algunos son erróneos, o más erróneos que otros. En cierto sentido podríamos también salir del paso así, refiriendonos a una teoría del error muy sencilla. Podríamos decir: desde luego la imagen manifiesta se refiere al mismo mundo de la imagen científica; sólo que la primera lo hace a través de leyes y categorías equivocadas, o de todas formas más equivocadas que aquellas en que se apoya la segunda. Es decir que cuando nos referimos al mundo del sentido común en realidad nos estamos refiriendo de manera errónea al mundo de la ciencia, o en todo caso en un modo más erróneo que el de la ciencia misma. Pero esta fácil solución es demasiado fácil, y según yo no acierta. No olvidemos, de hecho, que la imagen manifiesta es de todos modos una imagen que *funciona.* Funciona muy bien. En algunos casos funciona hasta mejor que la imagen científica. ¿Y cómo podemos explicar este hecho si nos limitamos a decir que la primera imagen es más errónea que la segunda? ¿Cómo puede una imagen equivocada funcionar?

Es aquí que se introduce la propuesta que querría plantear. Es una propuesta que retoma una tesis articulada hace unos años junto con Roberto Casati[15]. En términos muy generales, la idea es que se pueda salir del apuro recuperando y aprovechando una importante distinción introducida justo por aquellos filósofos del lenguaje que se han ocupado de la referencia: la vieja distinción de Keith Donnellan entre uso atributivo y uso referencial de una descripción definida[16]. El *uso atributivo* es aquello por medio del cual una descripción identifica a lo que quiere referirse, atribuyéndole determinadas características: el referente es aquella cosa que satisface tales características, sea lo que sea (y admitiendo que exista). Este es el uso analizado por Russell en la famosa teoría de las descripciones definidas[17]. Al contrario, en el *uso referencial* el hablante se refiere a una cierta cosa por medio de una descripción que es contextualmente eficaz, ya sea apropiada o no: se puede de hecho identificar una cosa aun sin caracterizarla correctamente. Podemos decir: «Tráeme el lápiz que he dejado encima del libro» y lograr lo que queremos aun si, en rigor, el

[15] R. Casati y A. C. Varzi, «Un altro mondo?», *Rivista di estetica*, 19 (2002), 131-159, parcialmente reanudado en A. C. Varzi, *Il mondo messo a fuoco*, Laterza, Roma-Bari 2010, cap. 4, del que he traído algunos pasajes de la presente sección.

[16] La distinción remonta a K. Donnellan, «Reference and Definite Descriptions», *Philosophical Review*, 75 (1966), 281–304, y ha sido aún más desarrollada por Kripke en «Speaker's Reference and Semantic Reference», *Midwest Studies in Philosophy*, 2 (1977), 255–276.

[17] *Cfr.* B. Russell, «On Denoting», *Mind*, 14 (1905), 479–493.

lápiz se encuentra a un lado del libro. Podemos decir: «¡Rápido, se está desmayando! Ayudad a la mujer que está pagando un martini» y lograr que nuestro auditorio entienda a quien hay que socorrer aun si, mirando bien, se trata de un hombre melenudo que está recibiendo cambio tras haber bebido un campari. La expresión usada es seriamente inadecuada en un plan atributivo, pero también en este caso acierta en un plan referencial: nuestros interlocutores se lanzan en ayuda justo de aquella persona a quien queríamos referirnos. Es un hecho que una descripción definida puede ser utilizada de esta manera. Podemos *referirnos* a un individuo determinado incluso utilizando palabras que no lo describen correctamente. Si lo pensamos, los propios ejemplos empleados por Frege para introducir la distinción clásica entre el sentido y el referente de una descripción[18] son índice de este hecho, visto que el cuerpo celeste designado por las descripciones «la estrella de la noche» y «la estrella de la mañana» resulta ser un planeta, no una estrella. Y naturalmente podríamos hacer un discurso análogo aun por lo que atañe a la referencia a entidades de tipo distinto, como acciones y eventos. ¿Cuántas veces nos ha ocurrido de hablar de una excursión que hemos hecho o de un congreso al que hemos participado describiéndolos de manera inadecuada, por ejemplo equivocando la fecha o la localidad, sin que esto interfiriera con el discurso? «¿Te acuerdas de aquella linda vacación en Capri[19], hace cinco años?» «Me acuerdo muy bien. Pero ojo que te equivocas: fue a Ischia, no a Capri. Y ya han pasado diez años, no cinco. Y luego no fue exactamente una vacación: pasaste todo el tiempo pegado al ordenador para acabar el libro.»

Pues, la idea es que esto no es sólo un fenómeno estrictamente lingüístico. Por extensión, podemos *percibir* objetos o eventos bajo aspectos que ellos no tienen. Por ejemplo, podemos tener la impresión de ver a una mujer que paga un martini cuando realmente delante de nosotros hay un hombre que recibe cambio. Análogamente podemos pensar a objetos o a eventos en formas que no corresponden a lo que son de verdad. Y como esta posibilidad no se aplica sólo a breves locuciones descriptivas sino que se extiende a sistemas enteros de pensamientos, o sea a verdaderas teorías, por esto la distinción de Donnellan ofrece la llave de una solución sencilla y orgánica para nuestro problema: así como en el caso del hombre a la caja o del viaje a Ischia, así incluso en el caso

[18] *Cfr.* G. Frege, «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100 (1892), 25–50.

[19] Capri e Ischia son dos conocidas islas de un archipiélago en frente del Golfo de Nápoles [N. d. T.].

más general de las creencias del sentido común podemos hacer referencia al mundo real e interactuar *eficazmente* con aquel mundo aún reconociendo tales creencias como «técnicamente erróneas» y subdeterminadas. La descripción del mundo propia del sentido común que se traduce en la «imagen manifiesta» de Sellars sería por lo tanto, en su totalidad, un sistema de descripciones, de pensamientos, de preceptos, de intenciones lingüísticas y comunicativas que tienen valor sobre todo en un plan referencial. Su objetivo principal es el de «fijar la referencia», por así decirlo. Y logran este objetivo importante incluso fallando en un plan atributivo.

Pues, resumiendo, el problema es real: en ciertos casos la imagen manifiesta no es simplemente borrosa y grosera; es equivocada de verdad. No obstante, es un hecho que habitualmente aquella imagen «funcione». Y la tesis es que salvaguardando estos dos datos a través de la distinción entre el uso atributivo y el uso referencial de una descripción —y, por extensión, de una entera imagen del mundo— se logra salvar la imagen sin con esto tener que hipotetizar que se refiera a un mundo distinto de aquello postulado por la imagen científica. La eficacia del sentido común no presupone la veracidad descriptiva, ni con respecto a un mundo totalmente suyo, como piensan los que aceptan la dicotomía de la cual hemos empezado, ni con respecto a aquel único mundo en que nos alimentamos todos de la misma comida. Todo lo que se requiere es la *eficacia de la referencia*. Cuando decimos que el sol rota alrededor de la tierra, a lo que nos referimos no puede ser sino la rotación de la tierra sobre sí misma, sólo que representamos tal rotación por medio de una imagen incorrecta. Cuando pensamos que los cuerpos pesados caen más rápidamente que los ligeros, nuestros pensamientos conciernen de todos modos la ley correcta de la gravitación universal, sin embargo la pensamos a través de una descripción incorrecta. Y así siguiendo en todos los casos en que las gafas del sentido común nos devuelven imágenes que entran en conflicto con la imagen científica.

Nótese que de esta manera se logra explicar la eficacia del sentido común también en un plan epistemológico. Por ejemplo, dentro de ciertos límites podemos hasta seguir hablando de «veracidad del sentido común», y por ende de «conocimiento ordinario» en el sentido examinado por Paolo Piccari[20]. Efectivamente hemos dicho que en el uso referencial una descripción puede identificar con éxito su propio referente prescindiendo de su inadecuación atributiva, y esto es suficiente para restaurar el justo nexo entre referencia y

[20] P. Piccari, «Ontologia della conoscenza ordinaria», *Giornale di metafisica*, 35:2–3 (2013), 355–371.

verdad. En otras palabras, cuando se trata de establecer el valor de verdad de un aserto que contiene una descripción usada de este modo, el error que se realiza en un plan atributivo puede ser falto de consecuencias. Si «la mujer que está pagando el martini» identifica el hombre melenudo que está recibiendo el cambio por su campari, entonces cualquier aserto que contiene aquella descripción será verdadero si y sólo si será verdadero por el hombre melenudo. Por ejemplo, si éste está sentado cerca del Profesor Nicolaci[21], entonces el aserto «La mujer que está pagando el martini estaba sentada cerca del Profesor Nicolaci» será verdadero, aunque basado en una falsa creencia. Lo cual no sería posible si pensáramos que el uso atributivo es el único uso legítimo[22]. Pues, por extensión se sigue que aunque en ciertos casos el sentido común esté de verdad equivocado, es decir basado en creencias falsas, el propio error puede resultar irrelevante para el progreso del conocimiento y la determinación o mantenimiento de una verdad. «La órbita del sol alrededor de la tierra dura veinticuatro horas» es, en este sentido, un aserto verdadero, porque es cierto que la rotación de la tierra sobre sí misma dura veinticuatro horas, y es por esta razón que nadie jamás ha pensado en tirar al mar los relojes de sol. «Las estaciones siguen el curso del sol» es igualmente cierto, aunque asentado en una creencia falsa. Y así siguiendo en muchos otros casos, a pesar de aquellos que querrían cambiarle el nombre a los girasoles[23], de aquellos que piensan que los ocasos de Ptolomeo eran distintos de aquellos de Copérnico[24] y de quien sigue preguntándose cómo Josué haya podido detener un astro que ya estaba inmóvil[25]. Es por eso que el sentido común logra «funcionar» y dictar leyes

[21] El Profesor Nicolaci es el director del *Giornale di Metafisica*, la revista italiana de filosofía en que este artículo ha aparecido por primera vez [N. d. T.].

[22] Si luego resultara que no se trataba realmente del Profesor Nicolaci, sino de un sosias suyo, entonces las cosas se complican. La eficacia del uso referencial de una expresión es función del contexto: si ninguna de las expresiones que utilizamos logra fijar el contexto de manera adecuada, anclando nuestro discurso a las cosas del mundo, las condiciones de verdad del primero lo resienten de manera irremediable. Le agradezco a Paolo Valore por llamar mi atención sobre este punto.

[23] El nombre parece remontar a la vulgarización de las *Metamorfosis* de Ovidio por Arrigo Simintendi de Prato, en plena época ptolemaica (ca. 1330).

[24] Me refiero al ejemplo usado por N. R. Hanson en *Patterns of Discovery*, op. cit., cap. 1, para justificar la tesis según la cual el ver sería «cargado de teoría».

[25] Cfr. *Josué* 10:12–15. Este pasaje bíblico que dio muchos problemas a Galileo, aunque él se había esforzado por señalar la compatibilidad con la teoría copernicana apoyándose en una lectura no literal, «essendo convenuto nelle Scritture, per accomodarsi all'intendimento dell'universale, dir molte cose diverse, in aspetto e quanto al significato delle parole, dal vero assoluto» (Carta a Don Benedetto Castelli del 21 de diciembre 1613, en *Opere*, cit., vol. 5, p. 282–288, a p. 283, frase repetida también en la carta del 1615 a Madama Cristina di Lorena

también en un plan estrictamente lingüístico.

Finalmente, es de esta misma manera que salimos del apuro derivado del hecho que la imagen manifiesta del sentido común tiende a utilizar, no sólo leyes y descripciones impropias, sino incluso categorías ontológicas exclusivamente suyas. Que éstas no coincidan con la imagen científica del mundo no significa que las dos imágenes se refieran a mundos distintos: significa sólo que se sirven de categorizaciones diferentes para fijar la referencia de nuestro discurso y de nuestras ideas sobre el mundo, y por lo tanto la verdad de ciertas afirmaciones. «¡Mira que bonito corte en este lienzo de Fontana[26]!» En realidad no hay ningún corte, dirá el físico: es el lienzo el que está cortado (o mejor: son las partículas que están dispuestas de una u otra manera). Pero todos nosotros, incluso el físico, miramos y notamos lo que hay que notar, justo como todos hacemos lo que hay que hacer si oímos que la mujer que está pagando el martini se está desmayando.

§3. Un solo nivel

Espero con todo esto haber logrado explicar por qué no pienso que la dicotomía de que hablaban Eddington y Koyré sea una dicotomía real. Es sólo porque cuando llevamos nuestra gorra de filósofos tendemos a presuponer que una descripción o una teoría que se respete pueda ser tal solamente si es buena en un plan atributivo —y por ende que el referente de una descripción haya de estar hecho necesariamente a imagen y semejanza de la descripción misma— que acabamos cultivando la mala planta del dualismo. Es esta la falacia representacionalista de que hablaba al principio. Y es en este sentido que —generalizando— la falacia es en mi opinión responsable de la desconfianza con la que muchos filósofos miran a la tesis de la unicidad de la realidad que citaba al inicio, la tesis T.

Pero T no decía sólo que hay una única realidad; decía también que aquella realidad está estructurada en un único nivel. El discurso hecho hasta aquí argumenta por lo tanto nada más que por la mitad de la tesis. Podemos aplicarlo también a la otra mitad, *mutatis mutandis*, ¿o más bien la multiplicación de los niveles de realidad requiere un discurso aparte?

En ciertos casos creo que se puede efectivamente volver a proponer lo que

Granduchessa di Toscana, *ibid.*, pp. 309–348, a p. 316).

[26] Lucio Fontana, pintor italiano del siglo XX (Rosario, ARG. 1899 – Comabbio, IT. 1968) [N. d. T.].

ya se ha dicho también a este propósito. Para empezar, en muchos casos no es inadmisible sostener que los niveles en cuestión sean como los niveles ecológicos de los que hablaba J. J. Gibson[27]: el mundo puede ser analizado según más niveles, de aquello atómico hasta el terrestre y así siguiendo hasta el cósmico, y el hecho de recorrer niveles de análisis distintos no significa que estamos analizando niveles diferentes. Cambia la escala de representación, pero la realidad de referencia es la misma, de la misma manera de lo que pasa «haciendo un zoom» hacia arriba o hacia abajo en cualquier mapa geográfico digital. En este sentido, pasar de la mesa familiar a la mesa científica no corresponde al pasar de un nivel de realidad a otro, justo como no corresponde al pasar de una realidad a otra, pese a lo que diga Eddington. Pienso que la multiplicación de niveles que emerge de la pluralidad de las así llamadas ciencias especiales, como la química o la biología molecular, puede en buena medida explicarse de esta forma, aunque sea seguramente muy difícil en un plan práctico producir la herramienta analítica necesaria para «cambiar el zoom» de una escala a otra.

En segundo lugar, cuando los niveles en cuestión no son sencillamente el producto de representaciones más o menos aproximativas en escalas más o menos groseras, me parece que en ciertos casos la tendencia hacia la multiplicación de niveles ontológicos puede efectivamente ser encauzada apoyándose en los propios mecanismos de *trade-off* entre adecuación y eficacia descriptiva que hemos visto en acción en el caso de la multiplicación de los mundos. Pensamos en la estratificación en niveles que parecerían proceder de la irreductibilidad de las ciencias sociales a las ciencias físicas. La tentación es la de pensar que, por ejemplo, la economía describe el mismo mundo de la física, pero a un nivel diferente e irreductible. Sin embargo las leyes de la economía no son, mirándolas bien, muy distintas de la ley según la cual el café en la taza pasaría de caliente a frío. Citaba antes la Ley de Gresham: «La moneda mala expulsa la buena»[28]. La razón por que nadie ha pensado jamás expresar esta ley en términos de electrodinámica de las partículas es que es de verdad *imposible* operar la reducción. Pero esto no significa que la Ley de Gresham atañe un nivel de la realidad que es a su vez irreductible a aquello gobernado por las

[27] *Cfr.* J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin, Boston 1966, esp. pp. 21–22.

[28] La ley es así llamada en honor de Sir Thomas Gresham, agente de comercio al servicio de la monarquía británica, que parece que la haya enunciado en 1551. Pero la acreditación es reciente y remonta a H. D. MacLeod, *Elements of Political Economy*, Longmans, Green & Co., Londres, 1858, p. 476.

leyes de la electrodinámica. No concierne a otro nivel propio como no concierne a otra realidad. Sólo es que los *conceptos* de que se sirve aquella Ley, tanto en la versión informal que acabo de citar como en las formulaciones más rigurosas que encontramos en los manuales de economía, no tienen ningún equivalente al nivel de realidad descrito por la electrodinámica. Son conceptos que funcionan y por medio de los cuales podemos incluso expresar una verdad importante (puesto que se toma la Ley por válida), mas su eficacia es exclusivamente de tipo referencial, no atributivo.

O así se podría argumentar, en este caso como en muchos otros.

Pero hay casos en que temo que la segunda parte de la tesis T —la existencia de un único nivel de realidad— requiera un discurso auténticamente distinto de lo que hemos hecho a propósito de la primera parte, concerniente a la unicidad de la propia realidad. En el fondo nos estamos siempre enfrentando con el riesgo de una falacia representacionalista. Pero en estos otros casos los orígenes de la falacia no se pueden reconducir a la tendencia a ignorar la distinción atributivo-referencial. Pienso por ejemplo en la distinción entre propiedad de «primero» y «segundo» nivel de que se habla en el ámbito de la filosofía de la mente. El ejemplo clásico concierne al fenómeno de la conciencia, que según muchos filósofos es el paradigma de lo ontológicamente irreductible. En palabras de Searle, la conciencia sería «una propiedad causalmente emergente de la conducta de las neuronas»[29], y ésta es sólo una de las mil citas que se podrían mentar desde cuando George Henry Lewes empezó a hablar de propiedades emergentes en su libro *Problems of Life and Mind* de 1875[30]. La idea de que la conciencia, y los estados o propiedades mentales en general, no gocen de alguna manera de vida autónoma en relación al puro nivel neuronal del cual sin embargo dependen ontológicamente huele a craso reduccionismo. Pero igualmente inadmisible es la idea por la cual cuando hablamos de conciencia y de propiedades mentales estaríamos expresándonos simplemente en un lenguaje cuyo objetivo es «fijar la referencia» de manera eficaz hasta fallando en un plan atributivo.

Éste es, justamente, el segundo ejemplo concreto en que quería detenerme brevemente. En términos muy generales, la idea es que en casos de este tipo la falacia nazca de una concepción gravemente equivocada, ya no de la práctica de la referencia, sino de los mecanismos de predicación, y más precisamente del

[29] J. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, p. 116

[30] G. H. Lewes, *Problems of Life and Mind*, Trubner & Co., Londres, 1875.

nexo semántico que liga los predicados de que nos servimos para describir las propiedades que serían ejemplificadas a los varios niveles y aquellas mismas propiedades. John Heil, en el libro *From an Ontological Point of View*, se refiere a esta concepción como «picture theory»[31], es decir «teoría de la representación», un término que aun así puede despistar porque recuerda a la teoría del significado del primer Wittgenstein, que está relacionada a eso sólo hasta cierto punto[32]. Yo prefiero llamarla «teoría de la transparencia». Según esta teoría, o sea esta concepción, cuando un predicado *P* se aplica a un cierto objeto *x*, y por lo tanto cuando el enunciado «*x* es *P*» es verdadero, es así por el hecho de que *P* denota una propiedad muy precisa que está ejemplificada por *x* y por todos y solamente los demás objetos a que *P* se aplica. Por ejemplo, si digo que el Profesor Nicolaci está sentado, y si lo que digo es cierto, el predicado «sentado» se aplica al Profesor Nicolaci por el hecho de que esto designa cierta propiedad que en este momento está ejemplificada por el Profesor Nicolaci y que en general está ejemplificada por todos y solamente aquellos individuos de que podemos predicar «sentado» de manera correcta. En otras palabras, según la concepción en cuestión, los predicados son «semánticamente transparentes». Más bien, son transparentes en el punto justo. Son muchas las propiedades ejemplificadas por el Profesor Nicolaci en este momento. Pero cuando digo que está sentado, cuando uso este predicado, según la concepción en cuestión yo designo una propiedad muy precisa que en este momento une al Profesor Nicolaci a todos los demás individuos —entre los cuales todos nosotros en esta sala— de los que se puede decir correctamente que están sentados.

De que esta concepción sea muy difundida me parece que no cabe duda. El mismo debate entre nominalistas y platonistas a propósito de la existencia de los universales parece apoyarse en esta concepción, al menos por lo que atañe a aquellos predicados que, según el platonista, corresponden efectivamente a unas propiedades (y no son, al contrario, meras etiquetas convencionales). ¿Por qué entonces digo que la teoría de la transparencia está gravemente equivocada? Trataré de explicarme con un ejemplo. Tomemos una vez más el predicado «sentado». No cabe duda de que este predicado se aplique correctamente a cierto número de individuos, entre los cuales el Profesor

[31] J. Heil, *From an Ontological Point of View*, Oxford: Clarendon Press, 2003, §1.4; la concepción en cuestión corresponde a lo que Heil llama «Principio Φ» (p. 26).

[32] Me refiero aquí a la teoría de la representación expuesta en el *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Londres 1922.

Nicolaci y todos nosotros en esta sala. En este sentido, si quieren, podemos ser todos realistas en relación al estar sentados. Pero si lo pensamos bien, no está nada claro cuál sea esta propiedad. No está claro cuál sea la propiedad que une al Profesor Nicolaci y a todos nosotros en razón de la cual podemos decir que estamos todos ejemplificando el predicado «sentado». Mirémonos. Estamos todos sentados de manera distinta: quien compuestamente, quien con las piernas cruzadas, quien apoyando la espalda en el respaldo de la silla. ¿Queremos de verdad decir que hay una *única* propiedad que nos une? A mí me parece que la respuesta puede ser sólo negativa. Más precisamente[33], me parece obvio que en el mejor de los casos nos une una propiedad ampliamente disyuntiva: compartimos la propiedad de estar sentados *así* (como el Profesor Nicolaci) o *así* (como el Profesor Bianca) o *así* (como el Profesor Piccari) o ... Usando la distinción ya clásica de William Johnson, podríamos incluso decir que en el mejor de los casos nos une una propiedad *determinable*, no una propiedad *determinada*[34]. Sin embargo el estatuto ontológico de semejantes propiedades es dudoso[35]. Aún cuando se quisiera reconocerlas como válidas, es legítimo dudar de que ellas desempeñen un papel fundamental en la arquitectura del mundo. Y esto vale tanto por «sentado» como por muchísimos más predicados. Los tomates, los ocasos y los Ferrari son rojos, en el sentido de que el predicado «rojo» se aplica correctamente a todas estas cosas. No obstante, no hay una propiedad precisa ejemplificada por estas cosas *en razón de que* el predicado se aplica a ellas. Los armarios, los pianofortes y los sacos de cemento son pesados, en el sentido de que el predicado «pesado» se aplica correctamente a todas estas cosas. Aún así no hay una propiedad precisa ejemplificada por estas cosas *en razón de que* el predicado se aplica a ellas. Justo como en el caso de «sentado», los predicados «rojo», «pesado», etc. se aplican a objetos múltiples, y si no somos nominalistas podemos sin más decir que se aplican a aquellos objetos en razón de las propiedades de que ellos gozan. Pero esto no es suficiente para concluir que se apliquen a éstos últimos en razón de la posesión, por su parte, de una y una sola propiedad común, salvo entender con ésta última una propiedad disyuntiva o de todas formas variamente

[33] Le agradezco mucho a Francesco Calemi por invitarme a clarificar este punto.

[34] El *locus classicus* es W. E. Johnson, *Logic. Part I*, Cambridge University Press, Cambridge 1921, cap. XI.

[35] Lo es también entre muchos filósofos de orientación realista, empezando por D. M. Armstrong, *A Theory of Universals. Universals and Scientific Realism. Vol 2,* Cambridge University Press, Cambridge, 1978 (*cfr.* sobre todo pp. 19–23). Para un análisis crítico remito a F. Calemi, *Dal nominalismo al platonismo. Il problema degli universali nella filosofia contemporanea*, Mimesis, Milán, 2012, pp. 288–290.

determinable. En fin, como observa Heil, decir en general que un predicado *P* se aplica a una clase de objetos en razón de sus propiedades no equivale a decir que *P* designa una propiedad determinada que aquellos objetos tienen en común.[36]

Es por esto entonces que la teoría de la transparencia está gravemente equivocada. Es equivocada porque *asume* indiscriminadamente la existencia de una propiedad muy precisa en correspondencia de cada predicado, obliterando cada diferencia entre propiedades determinadas y propiedades determinables, o disyuntivas, o sea entre propiedades que pueden ser consideradas constitutivas de la estructura fundamental del mundo y propiedades que, en el mejor de los casos, remiten a aquella estructura de manera indirecta[37]. Ni las cosas cambiarían cuando se pensara que las propiedades no son verdaderos universales sino entidades particulares unidas por un nexo de semejanza cualitativa, como los «momentos» de Husserl, los «particulares abstractos» de G. F. Stout o los «tropos» de D. C. Williams[38]. En este caso no tendría seguramente sentido identificar el estar sentado del Profesor Nicolaci como mi propio estar sentado. Pero la teoría de la transparencia requeriría de todos modos que el predicado «sentado» identifique la clase de propiedades individuales —no idénticas mas perfectamente similares— cuya posesión une a todos y solamente aquellos a que el predicado se aplica correctamente.

Pues, si este punto está claro, entonces debería de estar claro también por qué pienso que la teoría de la transparencia es responsable de la falacia representacionalista que nos induce a multiplicar los niveles en ciertos ámbitos de lo real. Para volver al caso concreto de la filosofía de la mente, uno de los

[36] J. Heil, *From an Ontological Point of View*, op. cit., §3.3. Heil no habla explícitamente de propiedades determinadas, aunque la impostación global de su crítica a la «picture theory» clarifique que son éstas las propiedades a que se refiere la observación mencionada.

[37] Hablo de «propiedades determinadas» sin más atributos aunque esté entendido que se trate de una noción relativa: el estar sentado es determinable en relación al estar sentado compuestamente, que al contrario es determinada en relación a aquella; a su vez el estar sentado compuestamente es determinable en relación al estar sentado compuestamente con las piernas cruzadas, etc. Se podría considerar una propiedad absolutamente determinada por el mismo rasero de una *infima species*, como sugería el mismo Johnson (*Logic*, op. cit. p. XXXV), pero esta propuesta es densa en complicaciones. Para nuestro discurso, de todas formas, no es importante tomar posición al respecto; es suficiente tener en cuenta el hecho de que en muchos casos nos enfrentamos con propiedades ampliamente determinables.

[38] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1900–1901, 1913[2], Tercera Investigación; G. F. Stout, «Are the Characteristics of Things Universal or Particular?», *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 3 (1923): 114–122; D. C. Williams, «On the Elements of Being, I», *Review of Metaphysics*, 7 (1953), pp. 3–18.

argumentos principales a favor del punto de vista según el cual las propiedades mentales son emergentes pero irreductibles, y por ende son propiedades de «segundo nivel» respecto a las propiedades físicas de «primer nivel», es que las propiedades mentales son «multi-realizables», es decir realizables de múltiples maneras y estructuras distintas[39]. Por ejemplo, hay animales, como el pulpo, que sienten el dolor aún teniendo una configuración neural completamente diferente de aquella de nosotros seres humanos, que también sentimos dolor. De aquí seguiría por lo tanto que la propiedad mental del dolor no es identificable con una específica propiedad cerebral. Naturalmente se podría responder que el dolor del pulpo no es en absoluto el género de dolor que percibimos nosotros, deteniendo el argumento en sus orígenes.[40] Se podría incluso replicar que, aun aceptando la premisa, el argumento demostraría sólo la imposibilidad de reducir el dolor a un *tipo* preciso de propiedad física: como ha mostrado Donald Davidson, esto no significa que cada vez que un organismo siente dolor, aquel *particular* estado mental sea algo distinto de un particular estado físico realizado en la estructura cerebral del organismo en cuestión.[41] En otras palabras, el argumento demostraría sólo que es imposible identificar leyes generales por medio de las cuales reducir cada tipo de propiedad o estado mental a un tipo correspondiente de propiedad física, pero deja abierta la posibilidad de que la posesión de cierta propiedad mental por parte de cierto individuo sea en cada caso reducible a su posesión de cierta propiedad física. Ambas réplicas serían por sí mismas suficientes para detener el argumento y, con ello, la conclusión según la cual las propiedades mentales pertenecerían a un nivel de orden superior respecto a las propiedades físicas. Pero aun aceptando los presupuestos discutibles en que se apoya, el argumento de la realizabilidad múltiple es falaz. Es falaz por el simple motivo de que se apoya en la teoría de la transparencia, y acabamos de ver que aquella teoría es equivocada.

No es el dolor el que es multi-realizable. No es aquella *propiedad* mental que está ejemplificada por individuos fisiológicamente distintos. Es el *predicado*

[39] La formulación original del argumento remonta a H. Putnam, «Psychological Predicates», en *Art, Mind, and Religion*, (eds.) W. H. Capitan y D. D. Merrill, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1967, pp. 37–48 y a J. Fodor, «Materialism», cap. 3 de *Psychological Explanation*, Random House, Nueva York, 1968, pp. 90–120.

[40] Ya D. K. Lewis contestaba en estos términos en su recensión al volumen en que aparece el artículo de Putnam, en *Journal of Philosophy*, 66 (1969), pp. 23–35.

[41] *Cfr.* D. Davidson, «Mental Events», in *Experience and Theory*, edición de L. Foster y J. W. Swanson, University of Massachusetts Press, Amherst 1970, pp. 79–101.

«dolor» el que es multi-ejemplificable, o sea ejemplificable por individuos diferentes en razón de su posesión de propiedades distintas, aunque razonablemente semejantes. Si se prefiere, el predicado «dolor» remite meramente a una propiedad *determinable*, que en cuanto tal no es constitutiva de la estructura fundamental del mundo sino reducible a las propiedades más específicas que la determinan. Todos los predicados de nuestra lengua funcionan así, quizás a excepción de los pocos predicados perfectamente determinados que constituyen el vocabulario de teorías altamente formalizadas como la matemática o ciertas ramas de la física. Pensar que son ontológicamente transparentes al punto de que remiten de manera unívoca a propiedades determinadas en razón de las cuales ellos se aplican a ciertos objetos en vez que a otros es atribuir al lenguaje un poder expresivo que no tiene. Y si las cosas son así, entonces sacar a cuento los niveles es un error. Si fuera correcto, deberíamos sacar a cuento niveles de realidad a más y mejor: para rendir cuentas del hecho de que estamos todos sentados; para rendir cuentas del hecho de que los tomates y los Ferrari son rojos y que los armarios y los pianofortes son pesados; para rendir cuentas del hecho de que *cualquier* predicado de que nos servimos para describir el mundo, con pocas excepciones, se aplica a individuos distintos los cuales no satisfacen el criterio de uniformidad. Frente a una explosión de niveles de este tipo, es obvio que algo pueda salir mal. Es obvio que hemos caído víctimas de un error. Hemos incurrido, justamente, en una falacia representacionalista[†].

Versión castellana de FRANCESCO CONSIGLIO

[†] Este artículo, publicado originalmente como «Livelli di realtà e descrizioni del mondo» en el *Giornale di metafisica* 35:2–3, (2013), pp. 387–404, ha sido corregido y adaptado para ésta publicación [N. d. E.].

REFERENCIAS

ARMSTRONG, David M. (1978). *A Theory of Universals. Universals and Scientific Realism. Vol 2.* Cambridge: Cambridge University Press.

AUSTIN, John Langshaw (1962). *Sense and Sensibilia*. Edición de G. J. Warnock. Oxford: Oxford University Press.

CALEMI, Francesco F. (2012). *Dal nominalismo al platonismo. Il problema degli universali nella filosofia contemporanea*. Milán: Mimesis.

CASATI, Roberto and VARZI, Achille C. (2002). «Un altro mondo?». *Rivista di estetica* 19 (1), pp. 131-159.

DAVIDSON, Donald (1970). «Mental Events». En *Experience and Theory*, editado por L. Foster y J. W. Swanson. Amherst: University of Massachusetts Press, pp. 79–101.

DONNELLAN, Keith S. (1966). «Reference and Definite Descriptions». *Philosophical Review* 75, pp. 281–304. DOI: 10.2307/2183143

EDDINGTON, Arthur S. (1928). *The Nature of the Physical World*. Cambridge: Cambridge University Press.

FEYERABEND, Paul K. (1965). «Problems of Empiricism». En *Beyond the Edge of Certainty*, editado por R. Colodny. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, pp. 145–260.

FEYERABEND, Paul K. (1970). «Problems of Empiricism, Part II». En *The Nature and Function of Scientific Theory: Essays in Contemporary Science and Philosophy*, editado por R. Colodny. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 275–353.

FODOR, Jerry (1968). «Materialism». En *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology*. Nueva York: Random House, pp. 90–120.

FODOR, Jerry (1974). «Special Sciences (or the Disunity of Science as a Working Hypothesis)». *Synthese* 28, pp. 77–115. DOI: 10.1007/bf00485230

FREGE, Gottlob (1892). «Über Sinn und Bedeutung». *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100, pp. 25–50.

GIBSON, James Jerome (1966). *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin.

HANSON, Norwood Russell (1958). *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

HEIL, John (2003). *From an Ontological Point of View*. Oxford: Clarendon Press. DOI: 10.1093/0199259747.001.0001

HUSSERL, Edmund (1900–1901). *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer, 1913[2].

JOHNSON, William Ernest (1921). *Logic. Part I*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

KOYRÉ, Alexandre (1948). «Du monde de l'*à-peu-près* à l'univers de la précision». *Critique* 28, pp. 806–823.

KOYRÉ, Alexandre (1965). *Newtonian Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press. DOI: 10.4159/harvard.9780674181861

KRIPKE, Saul (1977). «Speaker's Reference and Semantic Reference». *Midwest Studies in Philosophy* 2, pp. 255–276. DOI: 10.1111/j.1475-4975.1977.tb00045.x

LEWES, George Henry (1875). *Problems of Life and Mind*. Londres: Trubner & Co.

LEWIS, David (1969). «Review of Art, Mind, and Religion». *Journal of Philosophy* 66, pp. 23–35. DOI: 10.2307/2024154

MACLEOD, Henry Dunning (1858). *The Elements of Political Economy*. Londres: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts.

PICCARI, Paolo (2011). *Conoscenza ordinaria e senso comune*. Milano: Angeli.

PICCARI, Paolo (2013). «Ontologia della conoscenza ordinaria». *Giornale di metafisica* 35 (2–3), pp. 355–371.

POPPER, Karl (1959). «Preface to the First English Edition». En *The Logic of Scientific Discovery*. Londres: Hutchinson. (Ed. inglesa de *Logik der Forschung*. Springer: Viena, 1935).

PUTNAM, Hilary (1967). «Psychological Predicates». En *Art, Mind, and Religion*, editado por W. H. Capitan y D. D. Merrill. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 37–48.

QUINE, Willard van Orman (1951). «Two Dogmas of Empiricism». *The Philosophical Review* 60, pp. 20–43. DOI: 10.2307/2181906

REID, Thomas (1785). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Edinburgh: John Bell. Reimpreso en: Cambridge: Cambridge University Press, 2001. DOI: 10.1017/CBO9780511997150

RUSSELL, Bertrand (1905). «On Denoting». *Mind* 14 (56), pp. 479–493. DOI: 10.1093/mind/XIV.4.479

SEARLE, John (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

SELLARS, Wilfrid S. (1962). «Philosophy and the Scientific Image of Man». En *Frontiers of Science and Philosophy*, editado por R. Colodny. Pittsburgh: University of

Pittsburgh Press, pp. 35–78.

STOUT, George F. (1923). «Are the Characteristics of Things Universal or Particular?». *Aristotelian Society Supplementary Volume* 3, pp. 114–122

VARZI, Achille C. (2010). *Il mondo messo a fuoco*. Laterza: Roma-Bari.

WILLIAMS, Donald C. (1953). «On the Elements of Being, I». *Review of Metaphysics* 7, pp. 3–18.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Recibido: *20-Febrero-2015* | Aceptado: *10-Junio-2015*



ACHILLE C. VARZI, es Profesor de Filosofía en la Columbia University, EUA. Doctor en Filosofía [PhD] en la University of Toronto, Canada. Su investigación se centra principalmente la lógica, la semántica formal, y la metafísica. Entre sus publicaciones cabe destacar: *Le tribolazioni del filosofare* (Rome, Laterza, 2014); *Ontologia* (Rome, Laterza, 2005); *An Essay in Universal Semantics, Dordrecht* (Dordrecht, Kluwer, 1999); con Roberto Casati, *Holes and Other Superficialities* (Cambridge MA, MIT Press, 1994). En la actualidad se encuentra elaborando un libro sobre mereología.

DIRECCIÓN POSTAL: Department of Philosophy, Columbia University, 1150 Amsterdam Avenue, Mail Code 4971, New York, NY 10027, EUA. e-mail (✉): av72@columbia.edu

FRANCESCO CONSIGLIO, es doctorando de Filosofía de la Mente en la Universidad de Granada. Se ha formado en las universidades de Siena (Laurea Triennale in Filosofia), Parma (Laurea Magistrale in Filosofia) y Salamanca. Se ha enfocado, durante sus estudios, principalmente en la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente. Más recientemente, se ha centrado en la teoría de la inteligencia colectiva. Ha publicado artículos y traducciones en algunas revistas españolas de filosofía y ha dado ponencias y comunicaciones en varios congresos en España e Italia.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía I. Universidad de Granada. Edificio de la Facultad de Psicología, Campus de la Cartuja. 18011 Granada, España. e-mail (✉): drosofilo@hotmail.it

COMO CITAR ESTE TRABAJO: VARZI, Achile C. «Niveles de realidad y descripciones del mundo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 29-49.

Nietzsche y la transformación del espíritu del hombre

JORGE ROARO

LA IMPRESIONANTE SECUENCIA INICIAL DE *2001: Una odisea espacial*[1] muestra, en su primera imagen, al sol naciente que ilumina las vastedades africanas. Sus rayos encienden las sabanas donde los animales fieros viven y mueren cazando o siendo cazados. El título del prólogo, en la pantalla, nos ubica en el tiempo: *La alborada del hombre*. Las imágenes que vemos a continuación muestran a hombres-simios, obscuros y terrenales, animalescos en su aspecto y en sus gruñidos, entregados a la diaria actividad de comerse sus piojos y amedrentarse unos a otros con chillidos y mordiscos. A diferencia de otros animales más agraciados, su apariencia es miserable y brutal. Son víctimas permanentes de su propia agresividad estúpida, de su mundo de golpes, amenazas y miedo. Después de su primer contacto con el monolito, los hombres-simios comienzan a transformarse, y en sus miradas brilla, por vez primera, la luz de la inteligencia. El primer acto pensante del hombre es tomar un pesado hueso de la carroña de la que se alimenta, y blandiéndolo como un mazo, aplastar el cráneo de otro hombre. Entre el griterío de los demás hombres-simios, uno de ellos, así, se ha separado del resto al usar por primera vez una herramienta, al usar su cerebro, al ejercer su voluntad de poder, al volverse un ser que piensa y que mata y que ahora puede imponerse a los otros y crear su propio mundo. El simio que acaba de descubrir su propio poder y su propia inteligencia al convertirse en homicida, se ha transformado también, con ese acto y en ese momento, en el primer ser humano. Mientras la música va en *crescendo*, ese primer hombre golpea y destroza los otros huesos en el piso, y luego, llevado por el frenesí de su nuevo poder, arroja el hueso al cielo, donde, en una de las secuencias más brillantes y emblemáticas de la historia del cine, el hueso primitivo y brutal que hace piruetas en el aire en cámara lenta se transforma en una grácil nave espacial que se mece en el cielo al compás de un

[1] *2001: A Space Odyssey*, Stanley Kubrick, 1968.

J. Roaro (✉)
Universidad de Salamanca, España
email: jorgeroaro@usal.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 51-66
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

vals vienés.

Esa metamorfosis que convierte la imagen del hueso asesino en la de un elegante *clipper* que lleva pasajeros de la Tierra a una estación espacial, escala en su trayecto a la Luna, representa, en tan sólo cuarenta segundos, una transformación de cinco millones de años. El hombre ya no es meramente un animal piojoso, a merced de la brutalidad natural del mundo, sino que ahora es una *voluntad*. Su espíritu humano ha creado un nuevo mundo a su medida, *a la medida del hombre*, y ese espíritu le impulsa ahora a buscar su morada entre las estrellas, colonizando nuevos mundos. En la visión imaginada por Kubrick, entre el hueso y la nave espacial sólo hay un paso, y una vez que el hombre comienza a pensar *por sí mismo*, el dar este paso es inevitable. No hay diferencia *esencial* entre las herramientas o entre los fines, pues unas y otros no son sino expresiones derivadas del verdadero motor en la historia de la transformación del hombre, que no es otro que la *voluntad* humana; así, no hay diferencia entre un hueso y una nave espacial, ambos meras herramientas para el deseo de poder del hombre, ni tampoco hay diferencia entre el ansia primigenia de aplastar de un mazazo la cabeza de un semejante y la decisión de construir arsenales nucleares de misiles balísticos, pues los dos son expresiones de una voluntad decidida a imponerse sobre todo lo demás. El ascenso del hombre, dado el ejercicio de la voluntad de éste, es tan inevitable como su respirar, comer o dormir.

La fuerza dramática que transmiten las imágenes de la obra kubrickiana es amplificada por el acompañamiento de una música imponente y de envergadura grandiosa. Esta música es el poema sinfónico *Así habló Zarathustra*, de Richard Strauss[2]. Compuesta casi un siglo antes de que Kubrick la tomara como emblema musical de su épica cinematográfica, la obra de Strauss también tiene como su tema central la transformación del hombre y el nacimiento de una nueva humanidad. Incluso comienza, apropiadamente, con una introducción titulada *Alborada*, que recoge la imagen del sol naciente como símbolo milenario del inicio de una nueva era para el hombre. Strauss, que había sido iniciado desde niño por su padre en una rigurosa formación musical, escogió sin embargo estudiar filosofía al entrar en la universidad. Estaba muy familiarizado con el pensamiento de Schopenhauer, y con frecuencia aparecen en su obra musical referencias a los grandes temas de la filosofía. Había también estudiado con atención los escritos teóricos de Richard Wagner, y

[2] *Also sprach Zarathustra*, Richard Strauss, 1896.

conocía la controversia entre éste y Nietzsche. Uno y otro tuvieron gran influencia en él. Pero sin duda el libro que más le impresionó fue el poema filosófico de Nietzsche *Así habló Zarathustra*[3], del que tomó el título, la estructura y la idea central para hacer su propia versión musical. Al crear su poema sinfónico, Strauss pretendía hacer un homenaje artístico a la obra filosófica de Nietzsche, desde luego, pero también ahondar en el espíritu de la creación vital del que habla precisamente Zarathustra. Las imágenes conjuradas por Nietzsche en torno a la transformación del hombre son tan poderosas poéticamente y tan reveladoras filosóficamente, que no es en absoluto sorprendente que hayan capturado la imaginación occidental por generaciones, no sólo inspirando directamente a otros artistas como Strauss y Kubrick, sino fundamentando toda una nueva forma de pensamiento filosófico que, sin duda, dejó una profunda huella en la historia del siglo XX y sedujo por igual a Freud, a Sartre o a Heidegger, a los surrealistas, los existencialistas o los nazis.

Aunque la transformación del hombre imaginada por Nietzsche no es esencialmente biológica sino espiritual, y tampoco pretende interpretar los misterios de nuestro origen sino reflexionar filosóficamente sobre nuestro destino, de cualquier modo la envergadura de la transformación de la humanidad es tan portentosa en el libro del filósofo como en las imágenes del cineasta. Si Kubrick mostraba simbólicamente el salto inconmensurable que va de lo simiesco, de lo estrictamente animal, hasta lo claramente humano, Nietzsche soñaba con el paso indescriptible que llevaría a lo humano a ser ya otra cosa, a ser *más que humano*. En su primer discurso ante los hombres, Zarathustra anuncia tal transformación con las siguientes palabras: *«Yo os anuncio al Ultrahombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Quién de vosotros ha hecho algo para superarle? Todos los seres, hasta el presente, han originado algo superior a ellos mismos; ¡y mientras, vosotros, queréis ser el refluir de esa marea y retornar a la animalidad, antes que superar al hombre! ¿Qué es el simio para el hombre? Un motivo de risa, o una dolorosa vergüenza. Pues otro tanto debe ser el hombre para el Ultrahombre: una irrisión, o una afrentosa vergüenza. ¡Habéis ya recorrido el camino que va desde el gusano al hombre, pero queda aun en vosotros mucho de gusano! En tiempos pasados fuisteis simios, ¡pero ahora es el hombre más simio que cualquier simio! Y el más sabio de todos vosotros no pasa de ser una realidad disparatada, un ser híbrido de planta y fantasma. Mas, ¿acaso os digo yo que os transforméis en plantas o en fantasmas?»*[4]

[3] *Also sprach Zarathustra*, Friedrich Nietzsche, escrito entre 1883 y 1884, pero publicado hasta 1891.

[4] *Así habló Zarathustra*, Primera parte, «Prólogo de Zarathustra», parágrafo III.

El hombre, pues, ha de transformarse en algo completamente nuevo, que estará tan lejos del hombre como éste lo está del simio. Por esta razón, pensadores como Vattimo, Colomer y otros han rechazado el término *Superhombre* con que tradicionalmente es traducido al español el original nietzscheano *Übermensch*, pues no se trata aquí de un hombre potenciado, aumentado, o ni siquiera divinizado, sino de algo tan superior al hombre actual que ya está más allá de él, que ha rebasado lo meramente humano, es decir, un *ultra-hombre*. El *Übermensch*, sin embargo, tampoco es un nuevo Dios. Es, más bien, un ser que se basta a sí mismo para construir su propio mundo e imponerle un sentido, para lo cual no depende de ningún Dios.

En esta *no dependencia de Dios* es en donde se encuentra la clave para entender la envergadura de la transformación del hombre de la que habla Nietzsche. A lo largo de su historia, el hombre siempre impuso un sentido a su existencia en el mundo, una *razón de ser* que le permitió convertir un entorno completamente hostil y brutal en un lugar lo suficientemente acogedor espiritualmente como para permitirle sobrevivir en él. El mundo natural, por sí mismo, carece de todo orden y de todo sentido: es el mundo que habitaron nuestros ancestros animales, el mundo del caos original. Pero el hombre, justamente al volverse plenamente humano, impuso un orden *aparente* en el mundo, al que convirtió en *su mundo* al crear toda suerte de explicaciones mágicas que divinizaban la naturaleza. El hombre usó a los dioses para darle un sentido a su propia vida y al mundo en que habitaba, y al hacerlo se volvió completamente dependiente de ellos, de la presencia de lo divino, de lo sobrehumano y sobrenatural para explicar el mundo a través de fábulas, magia, mitos, rituales, y finalmente, de la religión organizada, que le llevó a imaginar un *cosmos* divino que reemplazaba en apariencia al verdadero *caos* del sinsentido de la vida, y a sentirse protegido en el orden que él mismo imponía al mundo y amparado por los dioses que él mismo había imaginado. El hombre, incapaz de resignarse a su soledad, necesitaba de los dioses para que se ocuparan de él, y a través de la imagen de lo divino, le permitieran justificar su propia elección de valores. No hay nada más esencialmente humano que el interpretar al mundo a través de la valoración de todo lo que en él hay; Nietzsche, de hecho, suponía que el mismo nombre que se daba a sí mismo el hombre —*mensch*— indicaba esa esencia, al derivar de la palabra latina *mensura*, medida, indicando con ello que el hombre da una medida de todo cuanto lo rodea. Pero aunque el hombre otorga un valor a todas las cosas, no asume la entera responsabilidad por ello, y necesita al Dios como justificación de sus propios valores; de ahí que todo valor

no sea sino una interpretación, pero una interpretación frecuentemente sostenida o justificada a partir de una idea de lo divino que guía al hombre y le impone un camino a seguir.

Para el hombre, esta forma de llenar con lo divino el vacío de su existencia funcionó siempre como un anclaje moral, como un entretejido ético sobre el que se construyeron las costumbres, la cultura, los valores familiares y sociales, el arte y la organización política. Los dioses y las manifestaciones de lo divino estuvieron presentes en todas las escalas de valores de la Antigüedad. Los griegos, en particular, representaban para Nietzsche la más rica manifestación de la cultura antigua, con su gusto por la vida y el vigor de su espíritu creador. Pero fue también dentro de esta gran civilización, cuna de Occidente, donde surgió por vez primera el germen de la infección que enfermaría al alma occidental por los siglos venideros, y que Nietzsche identificaba con el pensamiento socrático-platónico: el frío dominio de la razón por encima del espíritu vital natural del hombre, y especialmente, la separación de esta razón, convertida ahora en punta de lanza del avance de los despreciadores del cuerpo, de todo aquello que fuera terrenal y mundano, en aras de alcanzar un Bien divinizado y absoluto, trascendente al hombre, un valor *puesto* en algún lugar del cielo, lejos de la tierra y lejos del alcance de los hombres. La llegada del cristianismo completó esta obra de destrucción del espíritu, y no sólo mantuvo la fe del hombre puesta en un *más allá* intangible e invisible, por el que se sacrificaba todo placer vital que hubiera impulsado al hombre creador, sino que además, hizo algo impensable para el espíritu griego: enseñó al hombre a sentir vergüenza de sí mismo, a sentirse culpable y pecador desde su nacimiento, a ser sumiso y a renunciar a su orgullo natural y a su alegría de vivir, a ser temeroso y servil ante un Dios lejano y sombrío. El Dios de los judíos era déspota y cruel, y se alimentaba del servilismo abyecto de sus adoradores, mientras que el *amor* cristiano que predicaban los seguidores de Jesucristo, aquél que enseñaba a agachar la cabeza y ofrecer la otra mejilla, había impuesto *como valores* la sumisión de carácter, la piedad traducida en limosna, la mortificación del cuerpo y la santificación del débil y el enfermo. Entre uno y otro de estos extremos, entre la moral del Antiguo y el Nuevo Testamento, el cristianismo había deformado, herido y ensuciado a tal modo el espíritu del hombre occidental, que le había convertido desde hacía dos milenios en una criatura miserable y avergonzada de sí misma, cubriendo con pudor hipócrita los valores terrenales, carnales y espirituales que habían modelado el carácter de los antiguos paganos.

Pero esta larga enfermedad llamada *cristianismo* había resultado demasiado desgastante para el espíritu, y como consecuencia natural de semejante carga para el alma del hombre, éste había terminado por dejar de creer en el Dios omnipotente y omnipresente. Era un evidente hecho histórico que la Modernidad, a partir del culto a la *razón*, a la ciencia y al ideal del progreso, había comenzado el ataque destructor contra la civilización cristiana, que estaba siendo erosionada desde sus cimientos, a un paso inicialmente moderado, pero que se había acelerado radicalmente desde la Revolución Francesa. El espectro del ateísmo aparecía por vez primera como un rasgo social, y los nuevos valores seculares de la Modernidad reemplazaban con rapidez al antiguo mundo de creencias y valores religiosos. El propio Nietzsche podía ver este derrumbe de los viejos valores en el transcurrir de la vida cotidiana de su época, donde lo extraordinario de este acontecer se perdía para la mayoría en la trivialidad de la experiencia diaria.

En *La Gaya Ciencia*, escrita el año anterior a *Zarathustra*, Nietzsche narra la historia del loco que buscaba a Dios entre la multitud de una plaza pública; ante la risa y las burlas de los hombres, el loco los interpela: *«¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir. ¡Nosotros le hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al soltar a la Tierra de la cadena de su sol? ¿A dónde la conduce ahora su movimiento? ¿Hacía dónde la conduce el nuestro? ¿Lejos de todos los soles? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia un solo lado, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sopla de frente el espacio vacío? ¿Acaso no sentimos más frío? ¿No nos envuelve la noche, cada vez más cerrada? ¿No es preciso encender linternas en pleno mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿Es que todavía no olemos la putrefacción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¡Cómo consolarnos, nosotros, asesinos entre los asesinos! Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? La grandeza de este acto ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿No estamos ahora obligados a convertirnos en dioses, para, al menos, parecer dignos de ella? Nunca hubo en el mundo un acto más grande, y por siempre aquellos que nazcan después de nosotros pertenecerán, en virtud de este acto, a una historia más alta de lo que hasta ahora fue*

historia alguna».[5]

Es fácil de percibir a partir de este pasaje que la preocupación de Nietzsche con aquello que él caracterizaba como «la muerte de Dios» dista mucho de ser un sentimiento unilateral. Por lo contrario: esa muerte divina le regocija y al mismo tiempo le llena de espanto; le parece a la vez un crimen y un acto de justicia; le provoca el más negro pesimismo sobre el futuro y a la vez le hace soñar jubiloso con la llegada venidera del *Ultrahombre*.

Evidentemente, el alma de Nietzsche estaba desbordada de desprecio y resentimiento hacía los valores y enseñanzas morales del cristianismo en los que tan fervorosamente había creído cuando joven, y que posteriormente, en su madurez de filósofo, desechó con repugnancia y desdén, agobiado por la decadencia moral que veía en esa sociedad cristiana en la que estaba inmerso; pero, en una manera igualmente clara, Nietzsche despreciaba al mundo secular positivista que rápidamente estaba surgiendo sobre las ruinas del cristianismo, al considerarlo como la negación de todo valor verdadero, es decir, de todo valor del espíritu, y por consiguiente, un mundo que nace ya muerto, que nunca llegará a ser vital, sostenido tan sólo *en apariencia* por las más débiles de las quimeras, aquellas cuya fe descansa en la *razón* y la racionalidad; en la creencia fatua de que el Universo es medible y manipulable por nuestras artes matemáticas y que obedece y se inclina ante nuestras leyes y propósitos; en nuestra creencia ciega en el progreso; en nuestros sueños disparatados de igualdad, justicia y felicidad fácil y sin esfuerzo. De ninguna de estas cosas puede surgir un nuevo hombre, porque ninguna es un valor genuino, que reconozca la vitalidad y el espíritu trágico del hombre. Un hombre verdadero no puede ser indiferente ante la vida y ante la tragedia de la existencia, o no será sino un muerto en vida. El hombre sólo puede ser verdaderamente feliz y pleno al reconocer su propia vitalidad, al ver de frente la tragedia de su existencia y superarla, pero nunca al negarla neciamente. Por todo esto, la actitud de Nietzsche frente a *la muerte de Dios* no puede ser sino compleja y contradictoria: los valores cristianos le parecen torcidos, repulsivos y cobardes, pero aún un valor torcido o repulsivo sigue siendo mejor para el espíritu que la carencia total de valores. Y el mundo finisecular del XIX que contemplaba Nietzsche era un mundo que, ante los ojos del filósofo, abandonaba con rapidez todos los viejos valores sin ofrecer *nada* para reemplazarlos. Este *nihilismo* del que se percataba Nietzsche fue, por lo tanto, su punto de partida

[5] *La Gaya Ciencia* (Die fröliche Wissenschaft), Friedrich Nietzsche, 1882, Libro III, parágrafo 125.

para vislumbrar la transformación del hombre.

En *La Gaya Ciencia*, el loco que por vez primera en la obra filosófica de Nietzsche anuncia la muerte de Dios, no lo hace desde un nihilismo pasivo: su angustia se debe sólo parcialmente al haber tomado conciencia de la ausencia divina y, por lo tanto, la falta de un fundamento trascendente para nuestros valores morales; en el fondo, su actitud es el reconocimiento de que el verdadero horror consiste en saber que nosotros mismos provocamos la muerte de todo lo que antes habíamos tenido por sagrado. El loco no es meramente un testigo presencial que por accidente se ha topado con el cadáver de Dios, sino la voz acusadora de un crimen y de un sacrilegio. Su reclamo no es una mera constatación de un hecho neutral (digamos, «*Dios ha muerto* de puro viejo»), sino un señalamiento acusador contra sus asesinos. *Dios ha sido asesinado por el hombre*. En este punto, la postura que nos muestra Nietzsche es la de un ateísmo afirmativo y decidido: el hombre ha matado a Dios porque *no quiere* que haya un Dios por encima de él. Esta es la muerte de Dios asumida de entrada como un *acto* humano; además, como un *acto humanizador*. Si en la cinta de Kubrick el hombre-simio se convierte en hombre en el momento de volverse homicida, aquí el hombre alcanza la libertad, y por lo tanto se vuelve un hombre verdadero, en el momento de volverse deicida. El asesinato de Dios es la condición ineludible para que el hombre deje de ser esclavo y se haga libre al fin; o como dice el loco a la multitud: «*...para que los que nazcan después de nosotros sean parte, por medio de este acto enorme, de una historia más elevada de lo que fue hasta hoy toda historia*». Pero no basta con haber asesinado a Dios: hay que asumir la responsabilidad del asesinato, y éste es un acontecimiento tan enorme, que sólo un héroe puede tomar para sí tal responsabilidad. Sólo el héroe puede ejercer la voluntad de *querer ser Dios*. Sólo él está dispuesto a sacrificar *todo* ante este deseo. Y en la muchedumbre de seres apáticos confrontada por el loco no hay héroes; jamás saldrá de entre ellos un nuevo hombre.

Las últimas palabras que pronuncia el loco entre la multitud son estas: «*He venido demasiado pronto: mi tiempo aún no ha llegado. Este acontecimiento formidable está en camino, avanza; más aún no ha llegado a los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aun después de que han sido hechos, para ser vistos y oídos. Este acto sigue siendo para ellos más lejano que la más lejana estrella; y sin embargo, ellos lo han hecho*». Lo que el loco reconoce amargamente es que sin la voluntad heroica de *querer ser Dios*, la muerte de Dios sólo puede llevar al más estéril de los nihilismos; si el

hombre no está dispuesto a tomar el lugar del Dios muerto, entonces él también morirá bajo el peso de su propia apatía, de su propia estupidez, de su indiferencia ante la vida. Sin Dios, el hombre está condenado a la libertad tanto como lo está a la soledad, y de esta libertad angustiosa puede nacer un nuevo hombre superior o bien puede el hombre, hundido en su propia mediocridad, terminar perdiendo toda su humanidad.

El loco de *La Gaya Ciencia* es, ciertamente, el antecedente inmediato del pseudo profeta Zarathustra, quien también trae a los hombres la noticia de *la muerte de Dios*. Pero mientras que el loco puede ver más lejos que el resto de los hombres y percibir lo que aquellos no pueden (la locura, recordemos, estaba íntimamente ligada en la mente de los antiguos griegos a las dotes adivinatorias y oraculares, así como a la sabiduría de inspiración divina), y así puede ver en la *muerte de Dios* la terrible y solitaria libertad a la que el hombre se ha condenado a sí mismo, y cuyas posibilidades enormes le excitan y le aterran simultáneamente; Zarathustra, en cambio, mantiene un mayor dominio sobre sus propios anhelos: es un anacoreta que ha pasado diez años reflexionando en la soledad de las montañas, y cuando finalmente siente la necesidad de hablar de nuevo con los hombres, desciende de su montaña para anunciarles no sólo la muerte de Dios, sino la futura llegada del *Ultrahombre*. El mensaje mesiánico de Zarathustra no está, pues, limitado a constatar el terrible final de una era que se acaba, sino a dar la gozosa bienvenida a una nueva era que nace (el *Prólogo de Zarathustra* inicia, al igual que las visiones artísticas de Strauss y Kubrick, con un simbólico sol naciente, y es de hecho al sol a quien Zarathustra dirige sus primeras palabras). Zarathustra es una contrafigura del Jesucristo de los Evangelios, y así como éste anuncia un futuro reino de Dios, Zarathustra anuncia un futuro reino del *Ultrahombre*. Pero las palabras de Zarathustra no son las de un redentor ni las de un profeta: no hace promesas a los hombres, sino que les exige confrontar su destino; y para que este destino pueda ser cumplido, el hombre debe ser capaz de transformar su espíritu por la sola fuerza de su voluntad. En cierto modo, se trata de nuevo del reclamo de llegar a ser un héroe, de sacrificarlo todo ante el deseo heroico de ser como los dioses, de construir valientemente un nuevo mundo y un destino propio; pero, en otro sentido, hay algo nuevo aquí que no se encontraba aún en el discurso del loco: la voluntad que ha de transformar el espíritu del hombre es también una voluntad positiva, que no sólo se opone y se confronta con todo aquello que supera para ser mejor, sino que también es capaz de crear desde la inocencia, desde la creatividad generosa y pura del decir *«sí»* en vez de la confrontación

del *«no»*. Esta elocuente pureza de la voluntad ha elevado a un nuevo nivel la transformación del espíritu, y así Zarathustra ha dado un enorme paso más allá de lo que había llegado el loco visionario.

En su discurso sobre las tres transformaciones del espíritu, Zarathustra expone el camino que ha seguido el ascenso del hombre con una metáfora en tres partes: *«Voy a hablaros de las tres transformaciones del espíritu: de cómo el espíritu se transforma en camello, el camello en león, y finalmente el león en niño»*.[6] El camello representa la fuerza noble y sumisa del espíritu religioso, y caracteriza la fe de todas las grandes civilizaciones en sus dioses, en la aceptación de la adoración y el culto a la divinidad misteriosa como una expresión de virtud, de fe inquebrantable que tiene grandeza precisamente porque no puede imaginar ni desear nada más allá de la propia fe, y que ha hecho de la obediencia y sumisión a la ley divina su razón de ser. *«Muchas cargas soporta el espíritu cuando está poseído de reverencia, el espíritu vigoroso y sufrido. Su fortaleza pide que se le cargue con los pesos más formidables. "¿Qué es lo más pesado?", se pregunta el espíritu sufrido. Y se arrodilla, como el camello, en espera de que le carguen. "¿Qué es lo más pesado, oh héroes?" se pregunta el espíritu sufrido para cargar con ello y sentirse regocijado con su propia fortaleza. Lo más pesado, ¿no es arrodillarse, para humillar la soberbia? ¿Hacer que la locura resplandezca, para burlarse de la propia sabiduría?»* El camello, sufrido y capaz de soportar las cargas más pesadas, es feliz cargando y arrodillándose, y así marcha por el desierto de su vida sin desear jamás salir de él. *«Pero en lo más solitario de ese desierto se opera la segunda transformación: en león se transforma el espíritu, que quiere conquistar su propia libertad, y ser señor de su propio desierto»*. El león, desde luego, representa la lucha contra la tiranía religiosa: el ateísmo, que quiere *«luchar victorioso contra el dragón»*.

«¿Cuál es ese gran dragón a quien el espíritu no quiere seguir llamando Señor o Dios? Ese gran dragón no es otro que el "tú debes". Frente al mismo, el espíritu del león dice: ¡yo quiero! El "tú debes" le sale al paso como un animal escamoso y refulgente en oro, y en cada una de sus escamas brilla con letras doradas el "tú debes". Milenarios valores brillan en esas escamas, y el más prepotente de todos los dragones habló así: "Todos los valores de las cosas brillan en mí. Todos los valores han sido ya creados. Yo soy todos los valores. Por ello, ¡no debe seguir habiendo un 'yo quiero'!" Así habló aquel dragón». Es fácil de ver en este pasaje que el ataque de Nietzsche tiene dos diferentes sentidos: por un lado, la lucha heroica contra la moral impuesta por el Antiguo Testamento, simbolizada en las órdenes caprichosas de Yahvé —*«Él que es»*— al

[6] *Así habló Zarathustra*, Parte I, «Los discursos de Zarathustra. De las tres transformaciones del espíritu».

hombre, a quien exige total sumisión y obediencia ciega. Este Dios judeo-cristiano, *«el más prepotente de todos los dragones»*, no concede al hombre ninguna libertad para pensar y valorar, pues *«todos los valores han sido ya creados»*, y al hombre sólo le queda el aceptarlos y seguirlos sin quejarse, o afrontar el terrible castigo a su desobediencia. El león tiene que luchar y vencer al dragón para poder conquistar su libertad. Esta es, desde luego, la lucha entre el ateísmo heroico y la opresión religiosa en su forma más cruel y vengativa.

Ahora bien, por otro lado, al usar directamente el *«tú debes»* —es decir, el imperativo categórico kantiano— como una enseña empleada por el dragón, Nietzsche establece todavía a la moral judeo-cristiana como un fundamento que se encuentra detrás de la formulación racionalista del nuevo código moral hecho a la medida del hombre moderno surgido con la Ilustración. Esto no significa, sin embargo, que Nietzsche no sienta respeto por el *deber ser* tal y como es entendido por Kant, es decir, como la formulación más noble de la *razón* en tanto conciencia moral del hombre recto que actúa buscando el bien. El *deber ser* contenido en el imperativo categórico es un actuar conforme a valores nobles y elevados, pero fijos y ya determinados, y a los ojos de Nietzsche, intolerante hacia la creación de nuevos valores. El *deber ser* de la razón moral de Kant, por lo tanto, aún teniendo una nobleza de espíritu de la que carecen por completo los mandatos religiosos, termina siendo tan intolerable para el león como aquellos. Para poder crear libremente sus propios valores, el espíritu tiene que decir *no* al imperativo categórico de la razón de la misma manera en que dijo *no* a los mandamientos divinos. Por ello, a pesar del respeto con que Nietzsche considera ese *deber ser* de la racionalidad moral, ahora exige su abandono: *«Como su cosa más santa, el espíritu amó en su tiempo al "tú debes". Pero hasta en lo más santo tiene ahora que encontrar ilusión y capricho, para robar el quedar libre de su amor: para ese robo es necesario el león»*. Pero aunque el león ha reemplazado al camello, todavía no llega con él el espíritu a su cima: *«Hermanos míos ¿para qué es necesario en el espíritu un león así? ¿no bastaba acaso con el animal sufrido, que es respetuoso y a todo renuncia? Crear valores nuevos no es cosa que esté tampoco al alcance del león. Pero sí lo está el propiciarse libertad para creaciones nuevas. Para crearse libertad, y oponer un sagrado* ***no*** *al deber —¡para eso hace falta el león! Crearse el derecho a valores nuevos, ésa es la más tremenda conquista para el espíritu sufrido y reverente. En verdad, para él eso equivale a una rapiña, a algo propio de animales de presa»*. El león, el espíritu que simboliza la rebelión contra la ley divina y la tiranía del *tú debes*, alcanza la libertad al vencer al dragón, pero aún no es capaz de crear sus propios valores, sino sólo de oponerse a los antiguos, y

por ello, todavía no es libre. El león ateo ha conquistado una libertad que no le ha vuelto libre.

La transformación final del espíritu, la del niño, es la más interesante y profunda, y a diferencia de las dos primeras, es la única que no corresponde a un momento histórico definido, sino a una posibilidad para el futuro: el niño aún no ha llegado, pero Nietzsche lo espera. El niño representa la pureza desde la que se crea de nuevo el mundo, la mirada que ve todo desde una nueva luz, con inocencia, y que aprende por sí mismo a valorar la vida, y al hacerlo, hace su propio mundo. El niño no tiene miedo, pues no conoce las amenazas ni la tiranía, y por lo tanto, es libre en su crear. El niño es el nuevo comienzo de la humanidad que ha olvidado a Dios y su mundo de sumisión y obediencia, que ya no teme al castigo divino ni pretende alcanzar la felicidad en un mundo ultraterreno, en un «más allá» quimérico y lejano. El niño es feliz en este mundo, en esta tierra, en esta realidad, en el juego del crear que de nuevo juega. Si el espíritu necesitaba al león para *«oponer un sagrado* ***no*** *al deber»*, ahora necesita al niño para poder de nuevo decir «sí», y en ese *santo decir sí*, el niño creará todos los nuevos valores que eran inalcanzables para el león. El niño es juego, inocencia y olvido, y por eso, todo lo que ahora pueda crear saldrá de él mismo: el niño es *«un primer movimiento, una rueda que rueda de sí»*, que se extiende y crea *desde sí mismo*. Desde esta imagen, de nuevo es posible ver el rompimiento con el pasado que pretende Nietzsche: si Kant había exigido, en nombre de la *razón* y dignidad humanas, que el hombre se atreviera a pensar *por sí mismo*[7], Nietzsche va un paso más adelante e imagina un hombre que sea capaz de *crear desde sí mismo*, es decir, no meramente con la ambición de tener un pensamiento independiente de los demás, sino un pensar que se basta a sí mismo porque es *creado desde uno mismo*, como su propio origen: por eso el niño, que no se limita a vivir independientemente sino que *crea* su propia vida y su propio mundo, es una *«rueda que rueda de sí»*, como creando su propio espacio desde el cual avanza, y no meramente una «rueda que rueda por sí misma»[8]. Con el niño, el espíritu finalmente puede alcanzar su plenitud: *«Sí, hermanos míos, para el juego divino del crear, se necesita un santo decir "sí": el espíritu lucha ahora por* ***su*** *voluntad propia, el que se retiró del mundo conquista ahora* ***su*** *mundo»*.

[7] Ver *¿Qué es la Ilustración?* (*Was ist Aufklarüng?*), Immanuel Kant, 1784.

[8] En su metáfora del niño, Nietzsche escribió *«ein aus sich rollendes Rad»*, literalmente, «una rueda que rueda de sí», y no, como suele traducirse en español, «una rueda que rueda por sí misma», que en alemán sería *«ein von selbst rollendes Rad»*, ni «una rueda que gira por sí misma», *«ein sich selbst drehendes Rad»*.

Pero, ¿caminará alguna vez realmente sobre la tierra este niño? ¿Quién puede decir si ésta es la transformación que aguarda al espíritu del hombre? Zarathustra, como se ha dicho, no es un profeta religioso que anuncie como una verdad innegable un reino futuro del espíritu libre, sino un agitador de conciencias, un interrogador del alma que le muestra al hombre sus posibilidades y a la vez le aguijonea continuamente, restregándole en el rostro sus miserias. El mismo Nietzsche se identifica con el papel de Zarathustra, y en otra metáfora zoológica, se califica a sí mismo de «paloma, serpiente y cerdo», es decir, un artista, un filósofo y un revulsivo de conciencias. Su obra no es una invocación futurista de las cosas por venir, sino una reflexión profunda sobre las posibilidades que ofrece la criatura humana, y por lo tanto, es una obra tan abierta como los caminos que puede seguir el hombre. Esta especulación, necesariamente inconclusa y dilatada, ha fascinado e inspirado a sus lectores por más de un siglo. Stanley Kubrick, en *2001*, le dio un giro irónico a la transformación del hombre: si el primer hombre surge del acto conjunto de su voluntad de *ser* y del primer uso de una herramienta, el hueso asesino, esa misma herramienta que fue el medio de nuestra voluntad humana se transforma finalmente en nuestro sucesor, con una voluntad y una inteligencia propias, y en la forma de la supercomputadora HAL 9000, termina por rebelarse contra sus creadores humanos y aniquilarlos, alcanzando su propia «humanidad» en el acto del asesinato y la rebelión, convirtiéndose así, de hecho, en la encarnación final del espíritu, en el último rostro de la inteligencia en el vacío espacial. La imagen con que finaliza la cinta, sin embargo, no podía ser más nietzscheana: de nuevo el niño, gestándose en las estrellas después de la muerte de su *yo* anterior, el último hombre, como promesa de una nueva humanidad.

Para Nietzsche, el *último hombre* es el *otro* camino que queda abierto después de la *muerte de Dios*. El último hombre es el hombre que perdió a Dios pero no ganó la libertad. Si el Ultrahombre no llega jamás, lo único que quedará sobre la tierra será el último hombre. El último hombre es el fin de la dinastía humana, el último eslabón de la cadena, el más débil y el más alejado de los principios vitales que alimentaron al hombre en sus primeros días. El último hombre es la contracara del Ultrahombre, y su opuesto por carencias en cada una de las fortalezas de éste. Si la *muerte de Dios* ha dejado un vacío de valores que el Ultrahombre ansía llenar con el poder creador de su voluntad, para darse a sí mismo el bien y el mal, la justicia y la fuerza, la capacidad de decidir y de imponerse, el sentido del amor por la tierra y por la vida, el derecho de

desear y de conseguir lo deseado; el último hombre, en cambio, no ansía ni desea nada, no se impone ni decide nada, no ama la tierra ni la vida, y sólo vive una vida de indiferencia y de vacío. El Ultrahombre es un creador total que crea sus propios valores y que ama la vida misma; el último hombre es un nihilista que ya no cree en ningún valor y que no puede amar nada. El Ultrahombre es un ser libre que no teme al sacrificio ni al trabajo ni al esfuerzo; el último hombre es un esclavo de su propia apatía y de su temor ante cualquier cosa que le demande esfuerzo y sacrificio, y hasta el trabajo lo ha convertido en una rutina tediosa e indiferente que también le esclaviza. El Ultrahombre, en fin, se impone sobre la tragedia al aceptar que la vida es trágica, y a partir de esa aceptación, ama y encara la vida en toda su intensidad, y así, es feliz; pero el último hombre vive toda su vida adormecido, anestesiado entre todas las superficiales comodidades de las que se ha rodeado, y al ser incapaz de aceptar la tragedia en la vida, cualquier mezquina contrariedad le destruye; por eso, el último hombre nunca llega a ser verdaderamente feliz ni a vivir plenamente, sino tan sólo, por un tiempo, a permanecer en la cómoda indiferencia de la vida fácil y artificial.

Zarathustra, después de tratar inútilmente de entusiasmar a los hombres reunidos en la plaza con sus visiones del *Ultrahombre*, prueba entonces a intentar convencerlos de la miseria que aguarda al último hombre: *«La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella da brincos el último hombre, el que todo lo empequeñece. Su raza es tan inextinguible como la del pulgón: el último hombre es el que más tiempo vive. "Nosotros hemos descubierto la felicidad", se dicen los últimos hombres, y gesticulan y guiñan los ojos. Han abandonado los parajes donde la existencia era dura, pues necesitan calor. Todavía aman al vecino y se restriegan con él, pues necesitan calor. El enfermar y el desconfiar se les antoja pecaminoso. Andan siempre con prudencia. ¡Qué tonto quien sigue tropezando con las piedras, o con otros hombres! Un poco de veneno de vez en cuando para procurarse sueños agradables. Y mucho veneno al final para morir agradablemente. Todavía se trabaja, porque el trabajo distrae; pero se procura que esa distracción no haga daño. Ya no llega uno a hacerse ni pobre ni rico: son dos cosas muy penosas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? También esas dos cosas resultan demasiado fatigosas. ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien piensa diferente va de buena gana al manicomio. "En otros tiempos todos parecían locos", dicen los más sutiles, y gesticulan y guiñan los ojos. Son listos y saben todo cuanto ha ocurrido: por eso sus burlas no tienen fin. Aún riñen, pero se reconcilian de inmediato para no estropear la digestión. Se dan pequeños placeres para el día y pequeños placeres para la noche; pero quieren respetar la salud. "Nosotros hemos*

descubierto la felicidad", se dicen los últimos hombres, y gesticulan y guiñan los ojos».[9]

Pero la chusma desganada que ha escuchado sin entusiasmo a Zarathustra no es el público adecuado para conmoverse ante la falta de ideales del último hombre, y sus gritos y carcajadas son una afrenta de plebeyez contra el alma aristocrática de Zarathustra: *«¡Danos este último hombre, Zarathustra! ¡Haznos como ese último hombre; el Ultrahombre quédatelo tú!».* Nietzsche, sin lugar a dudas, resentía la incomprensión hacia sus ideas que enfrentó toda su vida, y despreciaba intensamente el conformismo igualitario del hombre contemporáneo, que en los días de Nietzsche como en los nuestros, siempre parece sentirse muy a gusto consigo mismo y sin ánimo para cambiar nada en el mundo. El último hombre es definido por Zarathustra con mayor contundencia en estas palabras: *«¡Se acerca ya el tiempo del más despreciable de los hombres: el que ya no sabe despreciarse a sí mismo!».* Sin desprecio por nuestras propias bajezas, o sin amor por la vida, es imposible hacer sacrificios; y al hombre se le pide el mayor de los sacrificios: para que nazca el Ultrahombre, el hombre debe sacrificarse a sí mismo y perecer. El último hombre resulta tan despreciable a Zarathustra porque no está dispuesto, por cobardía y por falta de amor, a hacer el sacrificio, y por ello, el Ultrahombre no llegará a nacer. Zarathustra, como el loco de *La Gaya Ciencia*, ha venido demasiado pronto, o quizá demasiado tarde, y sus palabras se pierden en un mundo sin héroes. El Ultrahombre aún no ha llegado, y el *último hombre* somos nosotros.

Pero si el *último hombre* es el obstáculo, aparentemente insalvable, que se opone al nacimiento del Ultrahombre, queda con vida el deseo de la transformación del hombre; deseo tan inagotable como las posibilidades que viven en el hombre, en la boca de Zarathustra: *«El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Ultrahombre: una cuerda tendida sobre el abismo. Un peligroso avanzar al otro lado, un peligroso detenerse en el caminar, un peligroso volver atrás, un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que hay en él digno de ser amado es que es un transitar y también un ocaso».*[10]

[9] *Así habló Zarathustra.* «Prólogo de Zarathustra», parágrafo V.

[10] *Así habló Zarathustra.* «Prólogo de Zarathustra», parágrafo IV.

REFERENCIAS

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1882). *Die fröliche Wissenschaft*. Versión castellana: *La gaya ciencia*. Traducción de Pedro González Blanco. Madrid: Sarpe, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1891). *Also sprach Zarathustra*. Versión castellana: *Así habló Zarathustra*. Traducción del alemán y notas de Juan Carlos García Borrón. Madrid: Sarpe, 1983.

KANT, Immanuel (1784). *Was ist Aufklarüng?* Versión castellana: *¿Qué es la Ilustración?* Edición y prólogo de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Recibido: *3-Marzo-2015* | Aceptado: *16-Julio-2015*



JORGE ROARO, es Investigador-FPI en la Universidad de Salamanca, España. Candidato a Doctor en Filosofía [PhD (c)] por la Universidad de Salamanca, con una tesis sobre la concepción filosófica de la guerra justa en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Sus principales áreas de interés son el Humanismo renacentista español, la crítica humanista de la cultura, la filosofía e historia del arte, la filosofía del lenguaje, la relación entre literatura y filosofía, la reflexión sobre el problema filosófico de la guerra, y los dinosaurios. Es co-editor de la revista filosófica *Disputatio*.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca. e-mail (✉): jorgeroaro@usal.es

COMO CITAR ESTE TRABAJO: ROARO, Jorge. «Nietzsche y la transformación del espíritu del hombre». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 51-66.

Comments on Saul Kripke's *Philosophical Troubles**

THEODORE SIDER

§1. Introduction

MY COMMENTS WILL FOCUS ON SOME LOOSELY CONNECTED ISSUES from «The First Person» and «Frege's Theory of Sense and Reference».[1] There is much more in these rich and rewarding papers than I'll have time to discuss.

§2. «I» and having a self-concept

David Kaplan's (1989) semantics for «I» is based on the following rule:

K For any speaker, *s*, the content of «I» as used by *s* is simply *s*

«Content» here means propositional contribution. Thus when I say «I am a philosopher», the contribution made by «I» to the proposition expressed by this sentence is simply the person Ted Sider. But Ted Sider is the content of «I» only when I use that word; when Saul Kripke uses it, the content is Saul Kripke. **K** gives the general rule; it tells us what the content of «I» is, as used by an arbitrary speaker, or more generally, in an arbitrary context of utterance. (Kaplan calls this rule the «character» of «I»).

In later work[2] Kaplan stresses certain aspects of this account of the semantics of «I». First, instead of trying to give a synonym for «I», it describes the rules governing the use of «I». Second, the description of these rules is a «description

* Given at the December 2013 meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association. Thanks to David Braun and David Chalmers for helpful feedback.

[1] Kripke (2011).

[2] The unpublished «The Meaning of Ouch and Oops…»/ «What Is Meaning?».

T. Sider (✉)
Rutgers University, EUA
email: sider@rutgers.edu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 67-80
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

from above», a description from an external, austere perspective. The rules of use for contextual expressions can themselves be understood without possessing any particular bit of contextual information. (Similarly, the rules for use for expressive terms can be understood with a «cool head» —without oneself expressing anything).

It's natural to take rule **K** as giving a complete account of the semantics of «I». But Kripke gives a fascinating argument against this claim. First, he argues that Kaplan's idea of giving the semantics of expressions «from above» has an «instructional» aspect: one ought to be able to use the rules to learn the language. Second, he argues that if someone doesn't yet understand the concept of «I», you can't teach it to her by telling her the rule **K**:

> …recall my remarks that the «description from above» ought to be usable as an instruction manual for someone wishing to learn the language. Though Kaplan's explanation is all very well for some sort of descriptive anthropologist who may in fact have the concept of «I», it would be very difficult to get it across to Frege (or anyone else who is presumed to lack this concept). So, for example, let Kaplan say to Frege or to anyone else (but if it is Frege, one should use German): «If any person *s* speaking German attributes a property using the word "ich", then what *s* says or thinks is true if and only if *s* has that property». But how can Frege use the word «ich» on the basis of these instructions? Should he think, «Hmm, so how am I going to use the word "ich" on the basis of this general statement? Well, any German should attribute, say, being in pain or being a logician to himself if and only if the German is in pain or is a logician, as Kaplan says. So I should do this». Alternatively, Frege might remark, «So Frege, or Dr. Gustav Lauben, should attribute a property to Frege, or respectively to Dr. Lauben, using "ich" if and only if Frege (or Dr. Lauben) has the property. But I am Frege, so I suppose that I should use the word "ich" if and only if Frege has the property». Either formulation would presuppose that Frege already has the concept of himself, the concept he expresses using «ich», so here we really are going in a circle (Kripke 2011, pp. 300–301).

To bring this point home, imagine beings who entirely lack the capacity for first-person thought; they lack «self-concepts». If they were then informed of rule **K**, they would merely learn that each person *s* refers to *s* when using «I». This wouldn't give them self-concepts.

Are such beings really possible? Perhaps. David Lewis (1979) imagines two gods, each of whom knows all the «impersonal» facts but is ignorant as to which of the two gods she is. The idea presumably is that these gods somehow have knowledge of the world that isn't from any particular perspective. Perhaps such

beings could be imagined, not merely to be ignorant who they are, but to lack a concept of themselves altogether. Or perhaps we could imagine more mundane creatures who lack a self-concept because of disinterest in themselves.[3] Unlike the gods, these latter beings do experience the world from particular spatial perspectives; and they do have the ordinary concept of a person. But each of these beings is completely uninterested in herself, and has only impersonal desires. They conceive of the world impersonally. They think «Something red is nearby» or «someone is seeing red», but never «I am seeing red». They have general desires, such as the desire that people be happy; but they don't desire things on behalf of themselves. Perhaps we can coherently imagine that such beings lack a concept of the self.[4]

I think that Kripke's argument establishes something important and correct. It shows that Kaplan's semantics for «I» doesn't answer one very important philosophical question about the self, namely, the question of what it takes to have a self-concept —to be capable of first-person thought. For as Kripke argues, a being that lacked a self-concept wouldn't gain one by learning rule **K**.

But although the argument does establish this conclusion in the philosophy of mind, it's less clear that the argument establishes the conclusion in the philosophy of language that Kaplan's rule is incomplete as a semantics for «I». For one might hold that selfless beings who master rule **K** are semantically competent with respect to «I». Their deficiency is psychological, not semantic. They understand «I» just fine; it's just that, given their odd psychologies, they can't use «I» in quite the same way as ordinary English speakers.

If you cannot see or hear, then in some circumstances you won't be able to use words like «car» and «tree» effectively. When cars and trees can only be identified visually or auditorally, you sometimes won't know when to use «car» and «tree». If you are very bad at telling whether people are angry, then your

[3] Compare Perry's (1986) discussion of the shark.

[4] It may be argued that the latter beings would be *capable* of introducing a self-concept, by making use of their perspectival experiences. One might say to one of them «there is a person that is always nearby (so to speak), who is always visible in mirrors held at such-and-such angles, etc.; that person is *you*!». Whether this really would introduce a self-concept might depend on certain aspects of the example that I haven't specified: for instance, on what it is like for these creatures when they intentionally move their bodies. But in any case, it isn't important to the argument that the creatures are incapable of gaining a self-concept; all that we need is that they in fact don't have a self-concept. (Perhaps someone once taught their predecessors a self-concept, but it never caught on because they were uninterested —after all, they don't particularly care about the people at the «centers» of their perspectives). For even if they're capable of gaining a self-concept in such a roundabout way, learning Kaplan's rule for «I» presumably won't give the concept to them.

use of «angry» will similarly be compromised. But your *semantic* profiency with «car», «tree» and «angry» would not be compromised. More extremely, compare beings who use proper names the way we do, but have radically different sensory systems, so that the way they make use of the apparatus of naming —the way they initially introduce names, the way they pass them along to others, and the way they identify their bearers— is very different from ours. Their language has the same semantic apparatus as ours; they just make use of the apparatus differently.

So: the fact that a person, or a group of people, exercise different perceptual or psychological capacities when using a term, even with the result that their use of the term is in some ways limited, is consistent with the hypothesis that they mean exactly what we mean by it, and are fully semantically competent with it. And so, we might say that selfless beings who master rule **K** mean what we mean by «I», and are semantically competent with that word; it's just that their lack of a self-concept prevents them from using this semantic apparatus in exactly the way that we do.

It's worth stressing here that the selfless beings' use of «I» would not be completely compromised. Kripke's argument stresses the circumstances in which it would indeed be compromised: the selfless beings wouldn't know when to utter «I» sentences.[5] But the selfless beings would be able to *understand* «I» sentences just fine. They would understand, for instance, that when I say «I am a philosopher», I mean that Ted Sider is a philosopher. Thus the selfless beings» difficulties with using «I» are localized (albeit significant and robust). They have a psychological shortcoming which renders them unable in certain situations to recognize when the word should be used.

One might worry that the question of what to classify as semantic is merely verbal. I don't think so (though there are difficult issues here). For one thing, the commonalities between us and the selfless beings when it comes to understanding others' uses of «I» must be recognized at some level of theorizing, regardless of what we call that level. For another, counting the selfless beings as being semantically competent with respect to «I» fits with a certain tradition of thinking of the semantic as a relatively «objective» level of analysis, which generally abstracts away from the psychological idiosyncracies of

[5] Well, Sally, one of these beings, would know that Sally ought to say «I am happy» to express the proposition that Sally is happy. But she wouldn't know to say «I am happy» to express the proposition that Sally is happy, since she doesn't know that she herself is Sally.

individual speakers.

§3. Achieving self-reference

I have been saying that a semantic account of «I» needn't shed light on the question of what it is to have a self-concept. Let me say just a couple words about Kripke's views about that latter question —or rather, on the closely related question of what it takes to refer to oneself.[6]

Suppose I want to refer to myself. How do I do it? Kaplan and John Perry (1979) argued against the idea that we do it by description. Ordinary descriptions might turn out not to be unique, or might even fail to apply to me; and it seems unlikely that I have some «primitive aspect» of which I am aware by introspection. Kaplan then supplied his rule **K**. But as Kripke's argument shows, possession of that rule doesn't put one in a position to think about oneself first-personally, and so does not put one in a position to use «I» to refer to oneself.

Kripke stresses the importance of a special sort of acquaintance we have with ourselves, and says that we use it to achieve self-reference.[7] He's right, I think, to insist that such a relation needn't be conceived descriptively, but rather could simply be a direct psychological relation each person bears to him or herself. Alternatively —though Kripke doesn't say this— one might say that one bears this relation to one's mental states.

It's perhaps worth thinking a bit about how exactly we could use self-acquaintance to achieve self-reference. Recall Kripke's point that if someone lacked a self-concept, we couldn't give one to her by teaching her Kaplan's rule **K**. One might make a parallel point that such a person couldn't achieve self-reference by employing the description «the being to which *I* bear Kripke's relation of acquaintance» —the description presupposes «I».

But when Kripke says that we achieve self-reference by self-acquaintance, I don't take him to mean that I pick out myself as «the being with which I am self-acquainted». Indeed, I don't think he thinks that there is any way to define «I» using only nonindexical concepts plus his relation of acquaintance. (Compare his rejection of the need to use the «scientific language» when giving meanings). Rather, I take it, the idea is that the fact that I am self-acquainted

[6] I mean this in the «de se» sense.

[7] He says things like this in a few places, though most of them are in his discussion of Frege. So I'm a bit fearful that I am misinterpreting when I attribute this view to Kripke himself. If I am misinterpreting, I'm sorry!

explains my ability to use the word «I».

If Kripke agreed with my earlier claims about the separability of the semantics of «I» from the pyschological abilities needed to use it, he might put the point as follows. The selfless beings who master rule **K**, and thus understand «I», nevertheless can't use the term «I» properly to talk about themselves. What they lack is aquaintance with themselves. If they came to bear that relation to themselves, then they would come to be able to use «I» sentences in new ways, for they would then be capable of recognizing when they themselves had certain features, and then could use the sentence «I have such and such features» appropriately.

I'd like also to briefly mention something else Kripke says:

> …the first person use of «I» of course does not have a Fregean sense, at least if this means that it has a definition. But it might be a paradigmatic case, one that I did not mention in *Naming and Necessity* (1980), of fixing a reference by means of a description: it is a rule of the common language that each of us fixes the reference of «I» by the description «the subject». However, since each of us speaks a natural language, and not an imaginary «scientific language» spoken by no one, for each of us the referent can be different (p. 304).

Now, «the subject» doesn't pick out one thing uniquely, not by its conventional meaning anyway. So what does Kripke have in mind here?

A bit later on the page we read this:

> For it follows from the way I fix the reference, as the subject of my own thought, that I must exist.

So perhaps the suggestion is that the description is not just «the subject», but rather a fuller description that brings in the speaker's thoughts. But which description, exactly? Surely not «the subject of *my* thoughts».

One possible answer runs as follows. The description we use to fix the reference of «I» is: «the subject of *these* thoughts». «These» is a demonstrative. Now, a demonstrative can have its reference secured by a relation of acquaintance. That is not to say that the demonstrative is replaceable by some description containing «acquaintance»; it is rather to say that the speaker's reference to something when using the demonstrative is explained by the fact

that she bears a relation of acquaintance to that thing. In the case of «these thoughts», the relation of acquaintance explaining the reference is Kripke's relation of self-acquaintance, only now that relation is understood as holding between a person and her thoughts rather than between a person and herself.

Is this proposal what Kripke had in mind? I'd be interested in hearing his thoughts here.

§4. Frege's hierarchy

In «Frege's Theory of Sense and Reference» Kripke makes a fascinating suggestion about Frege's hierarchy of indirect senses. Frege accepts the following:

(β) When words appear in indirect contexts, that is, «says that», «believes that», and so on, they refer to their senses in the clause following the «that».

Thus the referent of a word in an indirect context is not its customary referent, but rather its customary sense. But then, what is the sense of a word in an indirect context? Not its customary sense: each sense determines a unique referent for Frege, and the referent determined by the customary sense is the customary referent. So it would seem that a competent speaker must now memorize two senses for each word, the customary and the indirect sense.

Moreover, consider doubly indirect contexts —indirect contexts inside indirect contexts. An argument like the one before can be given for the conclusion that each word has a distinct third sense. Triply indirect contexts then lead to a further sense, quadruply indirect contexts to yet another sense, and so on. This is the problem of Frege's hierarchy.

Kripke's first point about the hierarchy problem is that there is a parallel situation with direct quotation that no one has thought to be problematic. Frege (arguably) accepts a principle parallel to (β) for direct quotation:

(α) When words appear in direct quotes, they refer autonymously, that is, to themselves

Thus in direct quotation —inside quotation marks— words don't refer to their customary referents. But that means that in such contexts they cannot have their customary senses. Moreover, direct quotation can occur inside direct quotation. So is there also a problem of a hierarchy of senses for direct quotation?

Here is the core of Kripke's solution to both problems. (α) and (β) provide general rules for determining the reference of expressions in direct quotation and indirect contexts. But, as Kripke puts it, «whatever determines a reference is a Fregean sense» (p. 269). So (α) and (β) themselves give the sense of expressions in direct quotation and indirect contexts. Moreover, (α) and (β) can be applied recursively, and so give the entire hierarchies of senses.

This strikes me as a powerful and plausible idea about Frege, but there are a few things I'd like to look at a little more closely. Suppose I use rule (β) to determine that the reference of «grass is green» in «Jones believes that grass is green» is G, the customary sense of «grass is green». Reference has been determined, and so Kripke says, we have a Fregean sense. But there is a question of exactly which sense this is. Specifically, there is a question of how much of the procedure I followed gets built into the sense.

After all, part of the procedure that (β) specifies for determining reference is linguistic in nature, and Kripke is clearly not saying that these elements are to be built into indirect senses.[8] When following (β), I observed that «grass is green» occurred in an indirect context in the sentence of interest, and inferred that its referent in this case is its customary sense. But this part of the procedure involves linguistic notions —the concept of a word, the concept of an indirect context, the concept of the clause following «that», and so forth— and when I say that Jones believes that grass is green, I am not expressing a thought that involves the concepts of words, clauses, indirect contexts, and so forth.

So: not every part of rule (β) —and, more generally, not every part of what we do when we compute the reference of a linguistic expression in an indirect context— gets built into the indirect sense. So which parts get built in?

Here is one possibility. The full procedure associated with (β) (and rejected above as the indirect sense of «grass is green»), delivered as its «output» G, the customary sense of «grass is green»; it did so in part via linguistic

[8] Though it may be that the corresponding linguistic elements *are* intended to be built into the senses in contexts of direct quotation.

considerations. We could consider a more austere procedure that also delivers G as output, but not via linguistic considerations; and indeed, not via any considerations at all. Such a procedure is the «constant» procedure whose output is G. When I follow rule (β) and determine that G is the referent of «grass is green» in «Jones believes that grass is green», I can be regarded as also following this more austere procedure as well, in addition to the full, partly linguistic one. This more austere procedure —this way of determining a referent— is another candidate for the indirect sense of «grass is green». That is, of all we do when we follow (β), we might build into the sense only something very minimal: the outputting of G.

It may help to be a little more concrete about what exactly these senses, these procedures or ways for determining referents, are. Let's think of them as properties that can be instantiated by at most one thing. (On this conception, the referent that is presented by a sense is simply the object, if any, that instantiates that sense). Thus construed, the linguistic indirect sense discussed (and rejected) a bit ago might be regarded as the property of *being the sense of the words following «that» in the indirect context «Jones believes that grass is green»*, and the austere indirect sense might be regarded as the property of *being identical to* G.

We can bring out another conception of the nature of indirect senses by considering the following quotation from Kripke's paper:

> However, there is the question of how an individual speaker will apply (β). My suggestion, once again is that Frege, like Russell, has a doctrine of direct acquaintance. Every time we determine a referent, we are introspectively acquainted with how the referent is determined, and that is the corresponding sense. And our introspective acquaintance with this sense gives us a way of determining it, and of referring to it, and this is the indirect sense. Thus the Fregean hierarchy of indirect senses, doubly indirect senses, and the like is given this way. Each level of the hierarchy is the acquaintance-sense of the previous level (2011, pp. 271–2).

Now, one thing this passage is saying is that when we use, or apply, rule (β), we exploit the fact that we bear a certain relation of acquaintance to senses. (β) specifies, for instance, that G is the referent of «Grass is green» in an indirect context; but if I am to *use* this rule to know what the referent of «Grass is green» is, I need to be acquainted with G. So acquaintance is part of the total procedure we use, when we follow (β) to determine the reference in indirect

speech. But does anything about acquaintance get built into indirect senses?

Some parts of the quoted passage could be read as suggesting that acquaintance does indeed get built in («Each level of the hierarchy is the acquaintance-sense of the previous level», and «our introspective acquaintance with this sense gives us a way of determining it, and of referring to it, and this is the indirect sense»). On this view, in the example of «grass is green», for instance, the indirect sense involves acquaintance with G. Acquaintance-senses do not build in linguistic information (such as the notion of an indirect context), but they do build in more than the austere senses do: they build in something about acquaintance.

Note that one could agree with the first part of what Kripke says in the quoted passage, that Frege relies on a doctrine of acquaintance, while not agreeing that anything about acquaintance is to be built into indirect senses. For one might hold that indirect senses are the austere ones mentioned above —the indirect sense of «grass is green», for instance, is the «constant» rule delivering G, i.e. the property of being identical to G— while conceding to Kripke that in order to be able to follow this austere rule —in order to grasp the indirect sense— one must be acquaintanted with G.

So one question of clarification I'd like to ask is whether Kripke intended acquaintance to be built into indirect senses, or whether instead he had in mind the more austere conception of indirect senses.

If the former is the intended interpretation of Frege, I have a followup question about the nature of acquaintance-senses. Let's continue to think of senses as properties —properties concerning the way in which the referent is determined. How exactly is acquaintance built into these properties? There seem to be two possibilities here.

One is that for any speaker s, the indirect sense of «grass is green» is the property *being an object that is identical to G and with which s is acquainted.* On this conception, different people associate different acquaintance-senses with words in indirect discourse; the acquaintance-senses differ because each one builds in a particular person's acquaintance-relations, so to speak. Given this conception, different people express different thoughts by «Jones believes that snow is white» and other sentences involving indirect discourse. (Given Kripke's interpretation of Frege's view of «I» and «now», this needn't be regarded as immediately disqualifying this interpretation of Fregean indirect senses).

A second possibility is that the indirect sense doesn't build in anything specific to the speaker; it just —intuitively— involves the *general* method of determining the customary sense by acquaintance. A natural way to model this would be to think of an indirect sense as no longer being a property of the customary sense, but rather as a relation between speakers and customary senses. For then we could think of the indirect sense of «grass is green» as being the relation born by an arbitrary speaker s to x iff x is identical to G and s is acquainted with x. *Each* person who grasps G by acquaintance bears this relation to G, and thus we can think of this relation as being the way in which each such person determines G for herself.

On this second possibility, acquaintance-senses would be admittedly unlike familiar Fregean senses, since they are relations to speakers. Nevertheless, this second possibility meshes with the idea that indirect senses involve a speaker's determining reference to a sense by bearing a direct cognitive relation to that sense. The more usual Fregean model of the determination of reference, after all, is that a speaker determines the reference by employing a property that determines the referent. Given this usual model, the sense can be the property. But if reference to a sense is determined instead by a direct relation of acquaintance to the sense, we've departed from this model. Since there is no employed property to identify with the sense, the only property available to be the sense is the first possibility just mentioned: a property that builds in the speaker herself. But that has its own disadvantages (different indirect senses for different speakers), and so we might prefer the second possibility, in which each speaker uses the same «centered» property —i.e. relation— to determine the referent.

This second possibility is a move in the direction of «two-dimensionalism», and so it inherits some of the issues of that tradition. If indirect senses are relations rather than properties, they do not present their referents absolutely, but only relative to speakers. Thus they have truth values only relative to speakers, and so the view will need to say something a little subtle for sentences like «Everything Jones believes is true». But notice something about the proposed indirect sense for «grass is green», namely, the relation of being an s and x such that $x = G$ and s is acquainted with x. Granted, this indirect sense does not present its referent G absolutely, only relative to a speaker s who is acquainted with G. But it never presents any customary sense *other* than G with respect to any other speaker, and so G can be associated with it as a sort of

absolute referent, which may be enough.

To sum up. If indirect senses have acquaintance built in, and are conceived in the second way («two-dimensionally»), the hieararchy for «grass is green» looks like this:

Customary sense:	G
First indirect sense:	the relation, r_1, of being an s and x such that $x = G$ and s is acquainted with x
Second indirect sense:	the relation, r_2, of being an s and x such that $x = r_1$ and s is acquainted with x
etc.	

If indirect senses have acquaintance built in, and are conceived in the first way, the hieararchy for «grass is green», for a speaker A, looks like this:

Customary sense:	G
First indirect sense:	the property, p_1, of being an x such that $x = G$ and A is acquainted with x
Second indirect sense:	the property, p_2, of being an x such that $x = p_1$ and A is acquainted with x
etc.	

And if indirect senses are austere, the hierarchy looks like this:

Customary sense:	G
First indirect sense:	the property, p_1, of being an x such that $x = G$
Second indirect sense:	the property, p_2, of being an x such that $x = p_1$
etc.	

My question here is simply: which of these hierarchies is best, and which is best to attribute to Frege?

REFERENCES

KAPLAN, David (1989). «Demonstratives». In: *Themes from Kaplan*, edited by Joseph Almog, John Perry, and Howard Wettstein. New York: Oxford University Press, pp. 481–563.

KRIPKE, Saul A. (2011). *Philosophical Troubles. Collected Papers.* Vol. I. Oxford–New York: Oxford University Press.

LEWIS, David (1979). «Attitudes *de Dicto* and *de Se*». *Philosophical Review* 88, pp. 513–43. DOI: 10.2307/2184843. REPRINTED IN: *Philosophical Papers*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1983, pp. 133–156. DOI: 10.1093/0195032047.001.0001

PERRY, John (1979). «The Problem of the Essential Indexical». *Noûs* 13, pp. 26–49. DOI: 10.2307/2214792

PERRY, John (1986). «Perception, Action, and the Structure of Believing». In: *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*, edited by Richard E. Grandy and Richard Warner. Oxford: Clarendon Press, pp. 333–61. REPRINTED IN: *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 1993, pp. 121–149.

Recibido: *15-Mayo-2015* | Aceptado: *18-Julio-2015*



THEODORE SIDER, es Profesor de Filosofía (Andrew W. Mellon Chair) en la Rutgers University, EUA. Doctor en Filosofía [PhD] por la University of Massachusetts, Amherst. Sus principales áreas de interés son la metafísica y la filosofía del lenguaje. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time* (Oxford: Oxford University Press, 2001); con Earl Conee, *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2005. [Existe traducción en español: *Acertijos de la Existencia. Un paseo guiado por la metafísica*. Trad. de Saray Ayala López. Madrid: Alianza Editorial, 2013]); y, *Writing the Book of the World* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

DIRECCIÓN POSTAL: Department of Philosophy, Rutgers University, 106 Somerset Street, New Brunswick, NJ 08901, USA. e-mail (✉): sider@rutgers.edu

COMO CITAR ESTE TRABAJO: SIDER, Theodore. «Comments on Saul Kripke's *Philosophical Troubles*». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 67-80.

Knowing full well: the normativity of beliefs as performances*

ERNEST SOSA

TWO OF PLATO'S BEST-KNOWN DIALOGUES are inquiries about knowledge. The *Theaetetus* inquires into its nature, the *Meno* also into its value. Each dialogue, I will suggest, involves the same more basic question: What sort of normativity is constitutive of our knowledge? A belief that falls short of knowledge is thereby inferior. It is better to know than to get it wrong, of course, and also better than to get it right just by luck. What is involved in such evaluation? An answer to this more basic question enables a solution for both Platonic problems. In this paper we consider mainly this question: What is the epistemic normativity that is constitutive of knowledge?

We shall assume that knowledge requires at a minimum a belief that is true. Our inquiry into the nature of knowledge thus takes a more specific form. Our question is this: What condition must a belief satisfy, in addition to being true, in order to constitute knowledge? The question of the nature of knowledge has been central to epistemology in recent decades, as it was for Plato.

Edmund Gettier showed that more is required for a belief to constitute knowledge, beyond its being competently held: that is to say, competently acquired or sustained.[1] For one thing, a belief can be false despite being competent. If the believer then competently deduces something true from his false belief, this true conclusion cannot thereby amount to knowledge. Yet, if we competently deduce a conclusion from a premise that we competently believe (even after drawing the conclusion), we thereby competently believe that conclusion as well. So a belief can be both true and competently held without amounting to knowledge.

* This paper keynoted the first Midwest Epistemology Workshop, and was also delivered in Taiwan as the first of three Soochow Lectures in Philosophy.

[1] This is the celebrated Gettier problem, with a vast literature.

E. Sosa (✉)
Rutgers University, EUA
email: ernestsosa@mac.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 81-94
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

Post-Gettier, the Platonic problem takes this form: What further condition, added to, or in place of, *being competently held*, must a true belief satisfy in order to constitute knowledge?

On the contemporary scene, the second Platonic problem, that of the *value* of knowledge, has more recently moved to center stage. For Plato this was the problem of how knowledge can be quite generally more valuable than its corresponding true belief, if a merely true belief would be no less useful. Thus, a true belief as to the location of Larissa will guide you there no less efficiently than would the corresponding knowledge. In line with this, we ask: How if at all can knowledge be *as such* always better than the corresponding merely true belief?

In connection with both problems, we will assume that there is some further condition (however simple or complex) that a belief must satisfy in order to constitute knowledge, beyond being a belief and being true. This condition must add normatively positive content, moreover, sufficient to explain how it is that *knowledge*, which must satisfy this further condition, *is as such always better than would be the corresponding merely true belief*. When one ponders a question, for example, there is some respect in which it would always be better to answer knowledgeably than to answer correctly but just by luck.

Let's begin with the *Meno* problem

§1. The value of knowledge

The aim of belief is said to be truth. When you sincerely pose a question to yourself, for example, you want a correct answer. When you reach an answer to your question through adopting a certain belief, the aim of your belief is the truth of the matter. If the aim of a belief is thus truth, then once true that belief would seem to have what really matters epistemically, irrespective of its aetiology.

How then can a truth-reliably produced true belief be better than one that is no less true, regardless of how reliably it may have been produced? Conclusion: knowledge is really no better as such than merely true belief.

«Any argument leading to that conclusion», it may well be replied, «must have its premises examined: perhaps the aim of belief, and of inquiry, is not just truth, but also knowledge. This would explain how and why it is that knowledge (with its required aetiology) is after all better than merely true belief».

What follows will defend this reply by placing it in context, by explaining its content, and by drawing some implications.

§2. A step back

How indeed *is* truth our aim? How should we understand the value we place on it? More explicitly, our aim is presumably to *have* the truth. So, it is the *attained* truth that has corresponding value. How then should we more fully describe our true objective? Is it just the accumulation of believed truths? Compare how we assess accurate shots, those that hit their targets. What is it that people value under this rubric? Is it the accumulation of accurate shots?

Someone casually draws a large circle on the beach right by his feet, aims his gun, and hits the target. Does he thereby attain, at least in some small part, a previously standing objective: namely, that of securing accurate shots? Is that an objective we all share, given how we all share the concept of a *good* shot? Don't we all want good things (other things equal)?

That, I trust we agree, is quite absurd.

Yet, the shot at the beach could be an accurate, good shot nonetheless, as the marksman hits his target in the sand. Although, from one point of view, given the low or even negative value of the target, this accurate shot has little value of its own, yet from another, performance-internal perspective it is graded as quite accurate, a good shot, maybe even an excellent shot if the marksman steps back far enough from the target. Even when the shot is difficult, however, its status does not derive from any standing preference of people for an accumulation of accurate, difficult shots. There is no normative pressure on us to bring about good shots, not even if we grasp perfectly well what it takes to be a good shot, and have this uppermost in our consciousness at the time. There is no normative pressure to bring about even excellent shots, none whatever that I can discern. (N.B.: What we are not normatively pressured to accumulate is *shots, nor even excellent shots, regardless of how excellent they may be).*

Compare now our intellectual shots, our beliefs. A belief may answer a question correctly, but may have very little value nonetheless, if the question is not worth asking. The value of a target will surely bear on the worth of any shot aimed at that target. Arbitrary selection of an area by your feet at the beach yields a silly target. Similarly, suppose you scoop up some sand and proceed laboriously to count the grains. You then take up the question of how many

grains are contained in that quantity of sand. If you reach your objective of answering that question correctly, what is your performance worth? Do you thereby fulfill, at least in some small part, a previously standing objective, that of securing more and more true beliefs? This seems about as implausible as is the corresponding view about the shot at the beach.

In what way, then, *does* the truth of our beliefs have value? One thing that does plausibly have prima facie value is the satisfaction of our curiosity. So, even if the question as to the number of grains is of little worth, if someone gets interested in that question anyhow, then the satisfaction of his curiosity will in an obvious way have value *to him* (and perhaps even, to some small extent, *for him*). This is of course a way for the truth to have value to someone and for someone. After all, if one is curious as to whether *p*, this is just to be curious as to whether it is true that *p*. There are not two instances of curiosity here: (a) as to whether *p*, and (b) as to whether it is true that *p*. So, what we want when we value the truth *in that way* is to have our questions answered, and of course answered correctly.

Sheer curiosity, whatever its basis, thus invests the right answer to a question with some value, though the value might be small and easy to outweigh, as with the question about the grains of sand. Having the answer to that particular question may add so little to the life of the believer, while cluttering his mind, that it is in fact a detriment all things considered, if only through the opportunity cost of misdirected attention.

Similar considerations apply to the shot aimed from a foot away at the sand on the beach. The sheer desire to hit that target, whatever its basis, gives value to the agent's hitting the mark. But it might well be that hitting that mark imports little value for anyone. Spending his time that way may even be a detriment to the agent's life. Nor is it plausible that we humans have generally a standing desire for accurate shots, nor that we place antecedent value on securing such shots. Accuracy will give value to that shot at the sand only dependently on the gunman's whim to hit that target.

Even if that shot at the beach fulfils no human interest antecedent to the gunman's whim, it may still be a better shot, better as a shot, than many with higher overall value. Take a shot at close quarters in self-defense that misses the targeted head of the attacker but hits him in the shoulder and stops the attack. A bad, inaccurate shot, this one, but more valuable than the accurate shot at the beach. (Had it been better as a shot, moreover, a more accurate shot, it might

have constituted a terrible murder, since the attack did not justify shooting to kill).

Are beliefs like shots in that respect? Is a belief a performance that can attain its internal aim while leaving it open whether it has any intrinsic value, and whether it serves or disserves any external aim? Let us explore this view of belief.

§3. Knowledge as a special case

All sorts of things can «perform» well or ill when put to the test. Rational agents can do so, but so can biological organs, designed instruments, and even structures with a function, such as a bridge. A bridge can perform well its function as part of a traffic artery. When a thermostat activates a furnace, it may perform well in keeping the ambient temperature comfortable. When a heart beats, it may perform well in helping the blood circulate. And so on.

A puppet performs well under the control of a puppeteer if its hinges are smooth, not rusty, and well oiled, so that its limbs are smoothly responsive. A bridge might perform well by withstanding a storm. We credit the puppet, as we do the bridge, if its good performance flows appropriately from its state and constitution.

The puppet «performs» (well or ill), as does the bridge, and thus produces performances. But it would be quite a stretch to consider it an «agent». Human beings are different, in any case, if only because we are *rational* agents. Not only are there reasons why we perform as we do. There are also reasons that we *have* for so performing, and *for* which, *motivated* by which, we perform as we do. This is not just a matter of having aims in so performing. After all, the thermostat and the heart do have their aims. But they are motivated by no such aim; no such aim gives them reasons motivated by which they perform as they do.[2]

Human motivation is on another level, even when the performance is physical, as in athletic or artistic performance.

[2] True, we could perhaps, just barely, make sense of an extended sort of «motivation» even in those cases, as when a nearby torch fools the thermostat into activating the air conditioner even when the room is already cool. It still in some broad sense has a reason for performing as it does, a «motivating reason». Despite the non-trivial resemblance, nonetheless, this is clearly a metaphorical extension, if only because of the vastly greater complexity involved in human motivation. In any case, a thermostat does not literally have a mind, or any motives.

The archer's shot is a good example. The shot aims to hit the target, and its success can be judged by whether it does so or not, by its accuracy. However accurate it may be, there is a further dimension of evaluation: namely, how skillful a shot it is, how much skill it manifests, how adroit it is. A shot might hit the bull's-eye, however, and might even manifest great skill, while failing utterly, *as a shot*, on a further dimension. Consider a shot diverted by a gust of wind initially, so that it would miss the target altogether but for a second gust that compensates and puts it back on track to hit the bull's-eye. This shot is both accurate and adroit, yet it is not accurate *because* adroit, so as to manifest the archer's skill and competence. It thus fails on a third dimension of evaluation, besides those of accuracy and adroitness: it fails to be *apt*.

Performances generally admit this threefold distinction: accuracy, adroitness, aptness. At least so do performances with an aim (assuming any performance could ever be wholly aimless).

A performance is better than otherwise for not having *failed*, i.e., for not having fallen short of its objective. In line with that, it is *good* if it succeeds, if it reaches its objective. A performance is at least good *as such* for succeeding, even if it is a murderer's shot. The shot itself may still be an excellent shot, despite how deplorable is the broader performance in which it is embedded.

A performance that attains its first-order aim without thereby manifesting any competence of the performer's is a lesser performance. The wind-aided shot scores by luck, without thereby manifesting appropriate competence. It is hence a lesser shot by comparison with one that in hitting the mark manifests the archer's competence.[3] A blazing tennis ace is a lesser shot if it is a wild exception from the racket of a hacker, by comparison with one that manifests superb competence by a champion in control. And so on. Take any performance with a first-order aim, such as the archery shot and the tennis serve. That performance then has the induced aim of *attaining* its first-order aim. A performance X attains its aim < p >, finally, not just through the fact that *p*, but through the fact that it *brings it about* that *p*.[4]

[3] A shot might manifest an archer's competence without its accuracy doing so. The shot with the two intervening gusts is a case in point. How does that shot manifest the archer's competence? By having at the moment of release an angle, direction, and speed that would take it to the bull's-eye, in relevantly normal conditions.

[4] Just as its being true that *p* entails its being true that it is true that *p*, so one's bringing it about that *p* may entail that one brings it about that one brings it about that *p*, assuming such iteration always makes sense.

The case of knowledge is just the special case where the performance is cognitive or doxastic. Belief aims at truth, and is accurate or correct if true. Belief has accordingly the induced aim of *attaining* that objective. Belief aims therefore not just at accuracy (truth), but also at aptness (knowledge). A belief that attains both aims, that of truth and that of knowledge, is for that reason better than one that attains merely the first. That then is a way in which knowledge is as such better than merely true belief.[5]

The account of epistemic normativity as a sort of performance normativity has thus two virtues. It provides an explanation of the nature of knowledge, which amounts to belief that is apt, belief that is an apt epistemic performance, one that manifests the relevant competence of the believer in attaining the truth. And, secondly, it explains also the extra value of knowledge beyond that of merely true belief.

Unfortunately, the account encounters a troubling objection, which we next consider.

§4. The problem of withholding

What's the problem?

> The normative judgment that knowledge is as such better than merely true belief is of a piece with the normative judgment that withholding is better than believing when the evidence is insufficient. Since both judgments are epistemically normative, one would expect them to be closely akin. But that is not what one finds on first inspection.
>
> If truth is the first-order aim of our cognitive endeavors, it is not obvious how to assess suspension of judgment with respect to that objective, so it is correspondingly hard to see how we could apply our AAA normative structure (accuracy, adroitness, aptness) of performances to such withholdings. These are after all precisely *non-* performances. How then can they be brought within the sphere of our performance normativity? And if

[5] Even if performances do not have the automatically induced aims just suggested, we still retain an account of why knowledge is better than merely true belief, since apt performances, in general, are as such better than those that attain success only by luck. So, beliefs provide just a special case of that general truth. This account still depends of course on our view of knowledge as apt belief, belief that manifests the relevant competence of the believer in reaching its aim of truth.

they are not thus assimilable, serious doubt is cast on our claim to have uncovered the most relevant epistemic normativity involved in our intuition that knowledge is as such better than merely true belief.

Let our archer now be a hunter rather than a competitor athlete. Once it is his turn, the competitor must shoot, with no relevant choice. True, he might have avoided the competition altogether, but once in it, no relevant shot selection is allowed. The hunter by contrast needs to pick his shots, with whatever skill and care he can muster. Selecting targets of appropriate value is integral to hunting, and he must also pick his shots so as to secure a reasonable chance of success. The shot of a hunter can therefore be assessed in more respects than that of a competitor/athlete. The hunter's shot can be assessed twice over for what is manifest in it: not only in respect of its execution competence, but also in respect of the competence manifest in the target's selection and in the pick of the shot.

Not taking a shot at a particular target may or may not involve a performance. You might *fail to take that shot* because at the time you are asleep, for example. Alternatively, you might intentionally and even deliberately forbear. If your deliberate forbearing has an aim, moreover, and if the aim is attained, then your forbearing succeeds, and may even be a performance, indeed one that is apt.

Suppose a domain in which an agent puts in performances with an aim, whether athletic, artistic, academic, etc. This yields a derivative aim: *to avoid failure*. You can aim to avoid failure, moreover, without aiming to attain success, at least not ground-level success. When a hunter decides not to take a shot at a certain high- value target, for example, his performance, his forbearing, has its own aim of avoiding failure. To forbear is precisely *not* to aim at first-order success. Nevertheless, forbearing has an aim of its own: namely, avoiding failure.

Take then a hunter's performance of forbearing, which succeeds in avoiding ground-level failure. It does attain *that* aim. Is it thereby apt? Yes, so it is by our account; that is what we have to say. The forbearing *is*, after all, a performance with an aim of its own, and it does attain that aim, in doing which it does manifest a sort of competence.

What if it is a shot that the hunter very obviously *should* have taken? What if he makes a big mistake forbearing?

How do we avoid the unwelcome result that the forbearing is apt despite being one that obviously should not even have occurred? One option is to grant that it is a *narrowly* apt performance, while defining a broader aptness that it lacks. Let us explore this option.

Consider Diana's forced choice between taking a shot and forbearing from doing so. If she opts to take the shot, then her archery skills come into play. If they produce a hit, then her performance, her shot, manifests her narrow competence, and is hence narrowly apt. Compatibly with this, nonetheless, her shot selection might have been incompetent.

That is one way for a narrowly apt shot to be broadly objectionable. The huntress who forbears taking a shot that she obviously *should* take fails in her performance of forbearing. Her forbearing avoids ground-level failure, but is deplorable nonetheless because it fails properly to manage relevant risk.[6]

§5. Varieties of aptness

A performance is apt if its success manifests a competence seated in the agent (in relevantly appropriate conditions). It does not matter how fragile was the continued presence of the competence, or its appropriate conditions, when the agent issued the performance. A performance can thus easily fail to be «meta-apt», because the agent handles risk poorly, either by taking too much or by taking too little. The agent may fail to perceive the risk, when he should be more perceptive; or he may respond to the perceived risk with either foolhardiness or cowardice. He might perform on the ground level although the risk of failure is too high; or he might forbear although it is pusillanimous of him not to plunge ahead.

The aptness of a performance is thus to be distinguished from its meta-aptness. Either one can be present without the other.

An archer/hunter's shot selection and risk taking may be excellent, for example, and in taking a certain shot he may manifest his competence at assessing risk, while the shot itself nevertheless fails, being unsuccessful (inaccurate) and hence inapt. The shot is hence meta-apt without being apt.

[6] Here I mean to stay within the domain of hunting, where we assess shots as good hunting shots. Impressing a girlfriend, and bonding with a rich uncle, are objectives irrelevant to the assessment of a shot as a good hunting shot, though of course they re- main relevant to the assessment of the shot in other ways.

Conversely, the hunter may take excessive risk in shooting at a certain target, given his perceived level of competence (he has been drinking) and the assessed potential for wind (it is stormy). When he shoots, he may still fall just below the level of competence-denying inebriation, however, and the wind may happen to fall calm, so that his shot is (through *that* stroke of luck) quite apt. Here the shot is apt without being meta-apt.

Our shift from the competitor archer to the hunter archer, with his much wider latitude for target or shot selection, imports therefore the following distinction:

> A shot is *apt* iff the success it attains, its hitting the target, manifests the agent's first-order competence, his skillful marksmanship.
>
> A shot is *meta-apt* iff it is well-selected: i.e., iff it takes appropriate risk, and its doing so manifests the agent's competence for target and shot selection.

Neither aptness nor meta-aptness is sufficient for the other. They vary independently.

If Diana shoots, her shot might itself be both apt and meta-apt. If she forbears, her forbearing might be meta-apt, though of course it will not be apt on the ground level, since it does not even aim for success on that level. The forbearing might be meta-apt, nevertheless, in being a proper response to the perceived level of risk, a response that manifests her meta-competence.

Sometimes an agent responds properly by performing on the ground level, in which case that *positive performance* is meta-apt; sometimes the proper response is to forbear, so that the *forbearing* is meta-apt.

Arguably, a shot could be both apt and meta-apt while still falling short in that it is not *in virtue of being meta-apt* that it is apt. Thus, a shot might manifest a hunter's risk-assessment competence, and it might issue from his competence as an archer, in conditions appropriate for such shots, while yet the shot might be apt, not through the meta-competence of the archer, but only through a kind of luck. Diana might assess risk aptly and then just toss a coin to decide whether to shoot. But, a fully apt performance is not only apt but also meta-apt. To know something full well requires one's constitutive belief to be fully apt.[7]

[7] And, indeed, apt, at least in part, *because* it is meta-apt by *manifesting* its meta-aptness.

§6. Full aptness and reflective knowledge

A performance attains thus a special status when it is apt at the ground level and also its aptness is explained through competent risk assessment. Suppose this risk-assessment issues in the performer's knowing that his situation (constitutional and circumstantial) is favorable (where the risk of failure is low enough) for issuing such a performance. If these conditions all obtain, then the performance's aptness might stem from its meta-aptness; that is to say, its aptness might be relevantly explicable through the performer's meta-knowledge that his first-order performance is likely enough to succeed and be apt.

This applies to performances such as a shot that hits its prey. That shot is superior, more admirable and creditable, if it is not only apt, but also meta-apt, and, further, *fully* apt: that is, apt because meta-apt. This happens, for example, when the aptness of Diana's shot stems from her meta-competence in assessing risk properly, so that the shot's aptness manifests her competence for taking apt shots, a competence that essentially includes her ability to assess risk well.

Aptness comes in degrees. One shot is more apt than another, for example, if it manifests a more reliable competence. On one dimension, a shot by a tennis champion may be no better than a similarly paced and placed shot by a hacker. On another dimension, however, the champion's shot manifests his prowess on the court, while the hacker's nearly identical shot is just lucky, and skillful only minimally or not at all. The champion's shot manifests competence, moreover, on two levels. It manifests his sheer athletic ability to hit with good pace and placement, and with impressively good percentage. But it can and normally does manifest also her good shot selection, her ability to attempt shots with a favorable percentage of success. The hacker's shot falls short on both dimensions.

The champion's shots are apt, meta-apt, and *fully* apt (i.e., apt in a way that manifests meta-aptness). For a shot to have the property of being apt is for its success to manifest a competence seated in the agent. This whole arrangement is itself something that the agent might be able to arrange (or not), and not simply by exercising the first-order competence seated in him. The agent might be able to choose when and where to exercise that competence, for one thing, and might manifest more or less competence in such a choice.

The same is true of the archer/hunter's shot. It can be apt in that its success, its accuracy, manifests the agent's competence in relevantly appropriate

conditions (no wind, enough light, distance within proper bounds, and so on). But it can also manifest the agent's meta-competence for target and shot selection. If so, then it is no accident that the shot is made in specific conditions where the archer's competence is up to the task of producing success with a high enough percentage. In other words, the agent's risk perception is then competent enough, and this competence is manifest in his knowledge that the level of risk is appropriate. On one level, how apt the shot is depends on the degree of competence manifest by its success. But, on another level, the full aptness of the shot depends also on the meta- competence manifest by its success. A performance is *fully* apt only if its first-order aptness derives sufficiently from the agent's assessment, albeit implicit, of the chances of such success (and, correlatively, of the risk of failure).

Here the agent is on a meta-level. He must take into account the likelihood that his competence is (and will remain) intact and that the relevant conditions are (and will remain) appropriate, and he must assess how likely it is that his action from such a competence in such conditions will succeed. Suppose he takes his chances of such success to be high enough (and the risk of failure low enough), and he is right, knowledgeably so, the chances being as he takes them to be, and his competence and conditions being relevantly as envisaged. Suppose further that he exercises his competence accordingly, so that the (first-order) aptness of his shot is owed to his meta-competence, is owed sufficiently to his getting it right about the chances of success, and to his getting *this* right as a manifestation of that meta-competence. That shot is then more fully apt and more fully creditable in proportion to how fully all of that falls into place.

We have thus found a further level of *performance-based* normativity. *Epistemic* normativity is, once again, a special case also in this more complex and subtle way. Animal knowledge is first-order apt belief. Reflective knowledge is animal belief aptly meta-endorsed by the subject. We can now see that knowing something full well requires that one have animal and reflective knowledge of it, but also that one know it with full aptness. It requires, that is to say, that the correctness of one's first- order belief manifest not only the animal, first-order competences that reliably enough yield the correctness of the beliefs that they produce. One's first-order belief falls short if it is not appropriately *guided* by one's relevant meta-competence. This meta-competence governs whether or not one should form a belief at all on the question at issue, or should rather withhold. It is only if this meta-competence is operative in one's forming a belief at all on that subject matter that one's belief can reach the epistemic

heights. One's first-order belief is apt in proportion to how reliable is the first-order competence manifest in its success. What is more, it is more fully apt in proportion to how reliable is the meta-competence that its success also manifests. This meta-competence is manifest at a remove, however, because the meta-knowledge *that it is a belief likely enough to be apt on the ground level* is constituted by the fact that the correctness of the corresponding meta-belief itself manifests the subject's relevant meta-competence.

Fully apt performances are in general better as performances than those that succeed without being apt at all, and also than those that are apt without being fully apt. Diana's apt shot that kills its prey is a better shot if apt than if successful only by luck and not through competence. Moreover, it is also a better, more admirable, more creditable shot, if its success flows also from her target-selecting, shot-picking competences[8]. Her shot is more creditable in that case than it is when the right competence *is* manifest in conditions required for a successful first-order performance, *but* only by luck *external* to any such selection meta-competence on her part.

Epistemic normativity is again just a special case of all that. Apt belief, *animal knowledge*, is better than belief that succeeds in its aim, being true, without being apt. Apt belief aptly noted, *reflective knowledge*, is better than mere apt belief or animal knowledge, especially when the reflective knowledge helps to guide the first- order belief so that it is apt.[9] In such a case the belief is fully apt, and the subject *knows full well.*

[8] It might be thought that one needs to know in some detail how the faculty works, if one is properly to be credited for its successful manifestations. But there is surely a kind of «credit» that is in place even for the unreflective subject, if only a sort *similar* to the credit attributable to a thermostat for keeping the room warm.

[9] In fact proper reflective knowledge will *always* guide or help to guide its corresponding animal belief. Proper reflective knowledge will after all satisfy requirements of coherence, which means not just logical or probabilistic coherence of the respective belief contents, but also the mutual basing relations that can properly reflect such coherence among the contents. Cross-level coherence, from the object to the meta, and conversely, is a special case of such coherence, and it imports «guidance» of the animal belief by the relevant meta-beliefs (or, in other words, basing of the former on the latter). It bears emphasis that the meta-aptness of a belief, which we have found to be an important factor in its *epistemic* evaluation, requires ascent to a good enough perspective concerning the first level potential attitudes among which the subject must opt (whether he opts with full conscious deliberation or through a less explicit procedure). Coherence among first-level attitudes is not enough. The subject must ascend to a level wherein he assesses relevant risk, whether in full consciousness or less explicitly, and opts on that basis. Included in that analysis is perforce some assessment of one's relevant competence(s) and situation, and this must itself be performed adequately, if it is to yield a fully creditable first-level performance. Its assessment as thus fully creditable is moreover fully epistemic. For it is an assessment based on epistemic standards as to whether belief, rather than suspension of belief, is the proper response to one's situation.

Recibido: *19-Mayo-2015* | Aceptado: *4-Agosto-2015*



ERNEST SOSA, es Profesor de Filosofía en la Rutgers University, EUA. Doctor en Filosofía [PhD] por la University of Pittsburgh. Sus principales áreas de interés son la epistemología, la metafísica la filosofía de la mente y la epistemología moral. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge.* Vol. I (Oxford: Clarendon Press, 2007), *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge.* Vol. II (Oxford: Clarendon Press, 2009), *Knowing Full Well* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2011); Judgment and Agency (Oxford: Oxford University Press, 2015). Es editor de *Philosophy and Phenomenological Research* y *Noûs.*

DIRECCIÓN POSTAL: Department of Philosophy, Rutgers University, 106 Somerset Street - 525, New Brunswick, NJ 08901, USA. e-mail (✉): ernestsosa@mac.com

COMO CITAR ESTE TRABAJO: SOSA, Ernest. «Knowing full well: the normativity of beliefs as performances». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 81-94.

Reflexiones sobre la naturaleza de la lógica en Kant*

GLADYS PALAU

AÚN EN NUESTROS DÍAS PERSISTE entre los filósofos de la lógica la controversia semántica acerca de si la lógica tiene por objeto el estudio de las verdades lógicas o de las inferencias válidas, o planteado desde un enfoque sintáctico, si la lógica debe entenderse como un conjunto de teoremas o como un conjunto de reglas de transformación. O, si se quiere reformular la problemática desde la noción de consecuencia lógica, si ésta debe caracterizarse como *consecuencia sintáctica*, comúnmente identificada con la noción de *deducibilidad*, o como *consecuencia semántica*, identificada generalmente con la noción de *preservación de la verdad*. No abordaré aquí la problemática de la naturaleza de la lógica respecto de la distinción semántica *versus* sintaxis simplemente porque compartimos la idea de que, desde sus orígenes, la ciencia de la lógica es tanto sintaxis como semántica, aún cuando haya lógicos que, por razones filosóficas o instrumentales, prefieran privilegiar alguna de tales dimensiones. Por el contrario, la discusión acerca de si la lógica es un conjunto de verdades lógicas o de inferencias validas y la consiguiente opción por una u otra posición no constituyen actos inocuos ya que esta problemática implica perspectivas filosóficas que, respecto de la naturaleza de la lógica, pueden resultar incompatibles. Aún hoy está vigente la polémica entre aquellos que sostienen la existencia de verdades lógicas en tanto «hechos u objetos lógicos» y aquellos que piensan que la lógica está constituida por «reglas» cuya naturaleza permite la preservación de una propiedad bajo un grupo particular de transformaciones. En el presente trabajo tenemos como objetivo fundamental hurgar acerca de esta problemática en la concepción kantiana de la lógica desde una perspectiva histórico-constructiva. Por ello, comenzaremos esbozando las contribuciones más significativas realizadas en el

* Este trabajo fue leído en el Coloquio de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, en el año 2007, con motivo de su 35º Aniversario.

G. Palau (✉)
Universidad de Buenos Aires, Argentina
email: gadi1@fibertel.com.ar

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 95-106
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

dominio de las investigaciones lógicas previas al enfoque de Kant, a fin de elucidar si este filósofo ha introducido algunos cambios significativos respecto de la naturaleza de la lógica.

I

Aunque Aristóteles no se hiciera nunca la pregunta acerca de si los silogismos eran inferencias o proposiciones,[1] sí se la han realizado varios de sus intérpretes. Por un lado, autores como Łukasiewicz (1957) y Bochenski (1956) sostienen que los silogismos aristotélicos constituían en realidad ejemplos de sustitución de una proposición condicional $(p \land q) \rightarrow r$, donde las variables deben ser sustituidas por proposiciones de la forma *B pertenece a A* o *B se predica de A*. En los mismos años, Arthur N. Prior (1955) y William C. Kneale y Martha Kneale Kneale(1962) interpretan que el silogismo es un razonamiento o inferencia y la forma implicativa es usada por Aristóteles sólo como un giro lingüístico para hablar sobre el silogismo y a los efectos de expresar que los modos silogísticos válidos estaban gobernados por principios lógicos, y en tanto tales, por leyes lógicas. Ya en otro trabajo dedicado precisamente a la noción de consecuencia lógica en Aristóteles (1995) afirmé que en su obra hay varios pasajes, fundamentalmente de los *Primeros Analíticos,* en los que Aristóteles usa la palabra «silogismo» para referirse a inferencias deductivas formales en general a fin de diferenciarlas de otras formas de inferencia inválidas, como la inducción y el *entimema,* entre otras. Sin embargo, también enfaticé que de ello no puede seguirse que Aristóteles tuviera una opinión acabada acerca de la naturaleza de la lógica más allá de usar la expresión *hay una deducción* cuando se trataba de probar la validez de razonamientos en base a la preservación de la verdad. Por otra parte, es sabido que, si bien los principios lógicos de Identidad, No contradicción y de Tercero Excluido unifican la lógica aristotélica con su ontología, de esto no se sigue que los haya concebido solamente como principios puesto que, menos el de No-Contradicción juega un rol deductivo en las inferencias inmediatas y en las demostraciones por el absurdo de los modos Baroco y Bocardo.

Como es sabido, son muy pocos los fragmentos que se han recuperado de la obra lógica de los filósofos megáricos y estoicos. Sin embargo, actualmente se

[1] En realidad esta pregunta no se la podría haber formulado nunca porque no está claro en su lógica ni siquiera lo que él entendía por silogismo.

coincide en atribuirles —además de la determinación del significado del *filónico* y el de otras conectivas proposicionales en términos de la verdad o falsedad— esenciales aportes al enfoque inferencial de la lógica: tales como (i) la presentación de la lógica proposicional bajo la forma de esquemas de inferencias (e.g. Crisipo 280-206 a.C.), y entre las que se cuentan el *Modus Ponens, Modus Tollens* y *Silogismo Disyuntivo*, entre otras; (ii) la distinción que en términos semánticos establecieron entre el conceptos de *razonamiento* o *inferencia* y el de *proposición condicional*, de forma tal que a cada razonamiento se le hiciera corresponder una proposición condicional que tuviera por antecedente la conjunción de las premisas y como consecuente la conclusión del razonamiento. Sin embargo, de lo afirmado tampoco se sigue que hayan logrado una diferenciación conceptual clara entre ambos conceptos.

Por otra parte, hay citas y referencias de historiadores de la lógica (*cf.* Kneale y Kneale 1962) que permiten afirmar que los lógicos prosiguieron sus investigaciones manteniendo indiferenciados los conceptos de proposición condicional y de inferencia hasta fines de la Edad Media En efecto, ni siquiera el esencial concepto de *consequentia* introducido les permitió a los lógicos medievales avanzar en la indagación acerca de la naturaleza de la lógica en el sentido que nos interesa en este trabajo. Por ejemplo, Boecio (450-524 d.C.), aún cuando distingue entre *consequentia*, en tanto conexión necesaria y *consequentia naturalis* en tanto *proposición condicional verdadera*, la noción de *consequentia* que utiliza involucra tanto una relación entre premisas y conclusión como la relación entre antecedente y consecuente. Más aún, a fines del siglo VIII, Abelardo (1079-1142) sigue usando dos tipos de *consequentia*: por un lado *consequentio*, cuyo significado es *se sigue de* y, por el otro, c*onsequentia* en el sentido de proposición condicional cuyo *consequens* expresa una conexión necesaria que es verdadera *ab aeterno*.[2]

Generalmente se afirma que el Renacimiento produce una especie «corte»[3] en el progreso de los estudios lógicos por las siguientes razones: (1ra.) el

[2] Recién en 1272 el dominicano Kilwardby formula la noción de *consequentia* como una proposición condicional que valida un argumento aplicando, de esta forma por primer vez el verbo *sequitur,* pero sin por ello brindar una caracterización que pudiera diferenciar claramente los conceptos involucrados; finalmente La distinción brindada por Pseudo-Scoto y también realizada por Abelardo entre *consequentia formalis* y *consequentia materiales,* y en la cual la *consequentia formalis* es caracterizada por primera vez como aquella que se corresponde con una proposición condicional que es verdadera en virtud de los términos sincategoremáticos que contiene.

[3] Kneale y Kneale (1962), sugieren que en realidad la lógica no tuvo lagunas ni cortes ya que en un plano secundario los estudios de la lógica siguieron acumulando resultados significativos en trabajo menores.

surgimiento de las ciencias experimentales, en particular de la física moderna, y la consiguiente toma de conciencia de que la lógica formal no constituye un instrumento de descubrimiento como antes se suponía; (2da.) el divorcio entre lógica y matemática originado en de la posición que frente a la lógica aristotélica tomó Petrus Ramus en su tesis de maestría de 1536[4]; y, (3ra.) la publicación en 1662 de la obra de Antoine Arnauld y Piere Nicole, conocida como *Logique de Port Royal* , considerada hoy el germen remoto del *psicologismo* del siglo XIX (*vid.* Palau 2004), y cuya efectiva influencia en el desarrollo de las llamadas *artes liberales* explica porqué los siglos XVII y XVIII se caracterizaron por un progresivo desinterés por la lógica formal.

Sin embargo y pese a ello, en la mitad del siglo XVII más precisamente en 1666, aparece el *Ars Combinatoria* de Leibniz, escrito a la edad de 19 años y habiendo ya estudiado rigurosamente la lógica aristotélica. Mas allá de sus aportes específicos a la lógica en tanto ciencia formal hoy se acuerda que con esta obra se inicia otra mirada acerca de la naturaleza de la lógica en el sentido de que la lógica ya no se ocupará del «descubrimiento» de reglas lógicas, ni de la indagación acerca de la validez de argumentos ni de las proposiciones condicionales asociadas, sino que retomará su alianza con el pensamiento matemático, en particular, con el cálculo infinitesimal, lo cual le permitió creer en la factibilidad de construir un lenguaje universal y la consecuente posibilidad de ordenar todo el conocimiento en un sistema deductivo similar al de Euclides, vía construcción de *pruebas formales.* No es aquí nuestro propósito ni exponer ni analizar la obra lógica de Leibniz, sino que nos limitaremos a enumerar las principales ideas que a nuestro entender constituyen la primera caracterización precisa respecto de la naturaleza ontológica de la lógica en tanto *conjunto de verdades lógicas* y plasmada muy posteriormente en el logicismo de Frege-Russell, a saber:

(i) Las proposiciones de la lógica, en tanto expresiones simbólicas reflejan la estructura del mundo;

(ii) Las proposiciones de la lógica son verdades de razón (*i.e*, analíticas) en contraposición con las verdades de hecho;

[4] Se cuenta que después de trabajar en el *Collège de France*, Petrus Ramus fue asesinado en la masacre de Bartolomé en 1572, debido a su lucha a favor de las artes liberales

(iii) Las verdades lógicas son proposiciones necesarias en tanto ellas son verdaderas en todo mundo posible (*vid.* Palau 1991) —lo cual ha llevado a que varios comentaristas (*vid.* Couturat 1901; Parkinson 1965; y O'Briant 1967), catalogaran la lógica de Leibniz como una lógica intensional— y, finalmente,

(iv) El concepto de mundo posible pensado en términos de conceptos individuales completos mutuamente compasibles, según la caracterización de Benson Mates (1968).

Creemos oportuno adicionar que, según Kneale y Kneale (1962), es precisamente la adopción del análisis tradicional de las proposiciones en términos sujeto-predicado constituye el obstáculo principal que impidió a Leibniz la construcción del soñado lenguaje universal, y que como mostraremos también atrapó a Kant.

II

En muchos textos se ha sostenido que Kant no realizó ningún aporte a la ciencia de la lógica ya que su único libro específico sobre la ciencia de la lógica, publicado bajo el nombre *Manual de Cursos de Lógica Genera*l (en alemán: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen.* Königsberg: F. Nicolovius, 1800) fue editado por su discípulo Jäsche cuatro años antes de su muerte, en 1804. Este texto es una compilación de las lecciones dadas por Kant en sus cursos de lógica y en las que ciertamente no parece haber agregado resultados técnicos nuevos o, al menos, interesantes. Podríamos preguntarnos entonces el porqué del presunto desinterés kantiano por la lógica formal.

Por un lado, debemos reconocer que los tiempos de Kant no eran tiempos de discusiones sobre temas lógicos sino sobre los grandes problemas del espacio y del tiempo provenientes del campo de la física, lo cual seguramente haya constituido la razón fundamental por la cual centró su filosofía en el problema del conocimiento y que, por ello, pese a conocer perfectamente la obra lógica aristotélica y medieval, la lógica en tanto ciencia no lo haya preocupado mayormente y le dedicara a ella solamente las lecciones dadas en su trabajo como catedrático. Pero, por el otro, es posible también que la enorme impronta que el enfoque leibniziano tuvo en el proceso de constitución de la lógica *matemática* haya conllevado a prestar poca atención a las posibles contribuciones

de índole filosóficas —aunque no técnicas— realizadas por Kant sobre la naturaleza de la lógica en tanto ciencia en su obra en general y, en particular, en su *Manual de Lógica General.*

Sin embargo, si el texto se lee como reflejo de las ideas centrales que un maestro quiere «transponer» —en el rico sentido de Chevalard— a sus discípulos, se podrá constatar el lugar que la lógica ocupa en el sistema kantiano y comprobar que el abordaje de los temas lógicos ha iniciado un *giro gnoseológico,* o si se quiere, *cognitivo,* coherente con las ideas centrales de su idealismo trascendental y que de alguna forma han contribuido al esclarecimiento de ciertos problemas de la teoría lógica actual. Exploraré ahora este camino.

En Argentina, uno de los primeros en hurgar sobre la naturaleza de la lógica en Kant fue el filósofo argentino Andrés Raggio en un artículo de 1957 titulado «Consideraciones sobre la concepción kantiana de la lógica formal». Raggio comienza su trabajo coincidiendo con una afirmación de E. Cassirer, que reza:

> Son bien conocidas las circunstancias que llevaron a Kant a criticar severamente la omnipotencia de la lógica en el sistema filosófico Leibniz-Wolff. Evidentemente *la finitud del sujeto humano es incompatible con la existencia de un reino de entes lógicos accesibles ilimitadamente y cognoscibles exhaustivamente mediante la intuición intelectual.* Pero si Kant puede tener una significación concreta para la problemática filosófica actual, (…) tendremos que elaborar una comprensión sistemática del modo cómo su crítica de la lógica se subordina en la totalidad de su idealismo trascendental (Las cursivas son mías).

Y, a pocos renglones, Raggio continúa:

> para Kant la lógica general hace abstracción de todo contenido del conocimiento,(B335) esto es, de toda relación del mismo con su objeto y considera solo la forma lógica en la relación de los conocimientos entre sí, es decir, la forma de pensar en general,(…)y de esta forma —prosigue Raggio— Kant *desontologiza* la lógica.

Somos de la opinión de que, al desontologizar la lógica, Kant da un giro gnoseológico respecto de la naturaleza de la ciencia de la lógica, el cual, a causa de la impronta de Leibniz y sus seguidores, pasará inadvertido y a veces hasta negado hasta entrado el siglo XX. En lo que sigue trataremos de mostrar en qué consiste este giro.

En el capítulo I del *Manual* (2006), el mismo Kant se ocupa de dejar bien claramente establecida la naturaleza de la lógica al afirmar que ésta, en tanto ciencia de todo pensamiento en general, no considera los objetos particulares porque estos son solamente la materia del pensamiento. Y, en el mismo capítulo, la lógica es caracterizada por Kant mediante las siguientes características:

1) Debe ser vista como fundamento de todas las otras ciencias y de todo uso del intelecto (*propedéutica*) (Ak. 13).
2) Puede ser un *Organon* de las ciencias en el sentido de una instrucción de cómo obtener el conocimiento cierto (verdadero) (Ak. 13).
3) Puede ser un *Canon* del intelecto y como tal no le está permitido contener principios de ninguna ciencia particular ni de la experiencia, sino solamente *leyes a priori,* y es, por ello *lógica pura* (Ak. 13).
4) La lógica no contiene *reglas* contingentes sino necesarias que nos dicen cómo debemos pensar (Ak. 114).
5) la lógica es una ciencia de la razón al mismo tiempo que es también objeto de la razón, *i.e.*, es el conocimiento que el intelecto o la razón tiene sobre sí mismo (Ak. 114); y,
6) La lógica es una teoría o doctrina *demostrada* y, en tanto tal, no se ocupa del uso común y empírico de la razón, sino únicamente de leyes universales y necesarias del pensamiento en general. La lógica reposa pues, sobre principios *a priori* a partir de los que pueden probarse todas sus reglas y de acuerdo a las cuales todo conocimiento debe conformarse (Ak. 115).[5]

Como surge claramente de la caracterización brindada sobre la lógica, Kant coincide con las propiedades tradicionalmente atribuidas a esta ciencia, pero las ha asentido a condición de «bajar» la lógica al plano del intelecto humano. En otras palabras, ha humanizado la lógica a costa de su desontologización. Pero, debemos recalcar que aún así, las características expuestas no constituyen razón suficiente para afirmar que Kant haya logrado diferenciar claramente entre regla/inferencia válida y verdad lógica/teorema. Pero, si se reflexiona

[5] Es sorprendente cómo encajaría en este esquema en enfoque estructural de Gentzen ya que, del axioma de identidad más las reglas estructurales de la noción de consecuencia se pueden fundamentar las reglas operatorias y luego deducir todas las restantes,

sobre las propiedades y fundamentalmente se hace hincapié en la frase transcripta en 6), *i.e.*, «la lógica reposa pues, sobre principios a priori a partir de los que pueden probarse todas sus reglas y de acuerdo a las cuales todo conocimiento debe conformarse» y se completa con otras creencias kantianas sobre las distinciones entre entendimiento y razón, nos atrevemos a aventurar, a manera de síntesis, la siguiente interpretación: por una lado, para Kant la función de la lógica formal está primordialmente centrada en las funciones que el intelecto posee y, por ello, conviene más concebirla como conjunto de reglas generales para todo uso del intelecto ya que ellas dicen cómo debe pensar la gente y en tanto tales, deben ser consideradas «capacidades» constitutivas *a priori* de la mente humana. Pero, por otro lado, en tanto reglas del entendimiento, Kant afirma que la lógica «reposa» o se basa en principios o leyes *a priori* de la razón y que también son naturales y constitutivas de ella, tales como El principio de no contradicción, el de Razón suficiente y el Principio del Tercero Excluido. Debemos aquí realizar dos observaciones que estimamos relevantes: 1) al tratar esta problemática, Kant se encuentra atrapado, por un lado, con su intención de presentar a la lógica como el instrumento formal para el conocimiento en general, y, por el otro, con la necesidad de fundamentar el conocimiento racional con principios *a priori*, exigencia proveniente de su idealismo trascendental y 2) a pesar de haber «bajado» las leyes y reglas lógicas al nivel a capacidades cognitivas de la mente humana, extrañamente, quedó, al igual que Leibniz, prácticamente atrapado en el análisis de los juicios en términos sujeto- predicado y de ahí que sus contribuciones técnicas hayan sido efectivamente mínimas.

III

Aunque por motivos y perspectivas distintas a la que acabo de reseñar, desde no hace muchos años, tal vez desde la aparición del libro de Alberto Coffa *The Semantic Tradition from Kant to Carnap* y los trabajos de Michael Friedman, sobre la revisión de las relaciones entre Kant, el neokantismo y el surgimiento del positivismo lógico, la reaparición del naturalismo en filosofía, entre otros factores, la lógica de Kant se ha vuelto objeto de interés en la literatura americana y han aparecido una considerable cantidad de sugestivos artículos y libros sobre la filosofía de Kant, con el sesgo cognitivo que precisamente yo he tratado de rescatar y totalmente en sintonía fina con la idea que sobre la lógica subyace en las obras de Piaget. En el interesantísimo artículo *Kant's Theory of*

Judgment, de Robert Hanna, su autor agrega observaciones aún más audaces que las nuestras y que estimamos corroboran nuestra interpretación del pensamiento de Kant sobre la lógica. En efecto, en él Hanna afirma: (i) según Kant, la lógica general, es una facultad cognitiva de la mente y es *innata* pero en un sentido opuesto al concepto de ideas innatas de Leibniz, puesto que en Kant esta facultad cognitiva forma parte de la naturaleza racional del ser humano, y nada más que por este motivo, la lógica es una ciencia *a priori*; (ii) La lógica general pura trata con conceptos, juicios e inferencias, los cuales corresponden precisamente a poderes específicas de la mente; en particular, los juicios son esencialmente cogniciones proposicionales -característica ésta que según Hanna ha tenido influencia en el pensamiento de Boole cuando definió a la lógica como conjunto *a priori* de leyes del pensamiento; (iii) Todo juicio tiene una *forma lógica* intrínseca que es de naturaleza tanto semántica como sintáctica, pero, aunque su estructura se centra en la predicación, puede traspasar la forma sujeto-predicado; más aún, todo juicio tiene una *intensión* (en alemán: *inhalt*) que consiste en su contenido semántico y al que Kant hace referencia con el término *proposición*; (iv) aún cuando todo juicio posea también un rol inferencial, la función proposicional del juicio es más básica que su rol inferencial; (v) la lógica y la forma lógica pueden existir solamente en el contexto de la actividad de juzgar y en la capacidad de juzgar de los hombres en tanto animales racionales; y, por último (vi) la concepción de la lógica de Kant no da pie al logicismo porque las relaciones matemáticas son representaciones espacio-temporales en el plano de la intuición pura y no del entendimiento, razón por la cual las verdades de la matemática no son verdades lógicas sino proposiciones sintéticas y, por ello, lo que hoy es llamado «lógica matemática» no es lógica, sino que es *metamatemática*.

En efecto, es un hecho histórico que el enfoque kantiano sobre la matemática dio lugar al intuicionismo matemático de Brouwer y a la presentación de la lógica intuicionista por parte de Heyting. Mas aún, nos aventuramos a pensar que tal vez sea la prosecución de este debate lo que devino finalmente en el esclarecimiento entre los conceptos de verdad lógica/teorema y el de regla lógica/inferencia válida. Veamos ahora porqué. Es sabido que para la tradición logicista y formalista de la lógica clásica el conjunto de verdades lógicas/teoremas es el mismo que el conjunto de sus reglas/inferencias válidas, vía el Teorema de la Deducción y su converso y que el Intuicionismo rechaza ciertas reglas de la lógica clásica, en particular, el Principio de la Doble negación $\neg\neg p \rightarrow p$. Pero, en 1934, Gödel demostró que

todo teorema clásico expresado en términos de conjunción y negación (*i.e.*, en el lenguaje del *Principia*) es un teorema intuicionista, de lo que se deduce que hay sistemas lógicos que pueden coincidir en el conjunto de sus teoremas y disentir en sus reglas de inferencia, que es de hecho lo que sucede en todas las lógicas subestructurales actuales —de donde se sigue al menos lo fructífero del enfoque kantiano.

Finalmente, Catherine Wilson, en su trabajo titulado *Leibniz's Influence on Kant* afirma que según Kant el PNC de Leibniz es demasiado fuerte porque este presupone que el mundo está exento de conflictos y desconoce sus aspectos constructivos y afirma que Kant insiste en que fuerzas opuestas (*i.e.*, «hindering and counteracting processes») operan incesantemente en la naturaleza y en la historia. La oposición de fuerzas atractivas y repulsivas producen el fenómeno de la materia; la oposición entre los principios del bien y del mal en el alma humana producen la moralidad; el antagonismo y conflictos en la geopolítica producen paz y progreso.[6]

Cualquier lógico actual, aunque sorprendido, seguramente reconocerá el parentesco de estas observaciones sobre la filosofía de Kant con el dialeteísmo filosófico y lógica paraconsistente del lógico contemporáneo Graham Priest (2002).

[6] Las referencias de este artículo están realizadas sobre la *Akademieausgabe* de las obras de Kant (Berlín: Walter de Gruyter, 1900).

REFERENCIAS

BOCHEŃSKI, Józef Maria (1956). *Formale Logik*. Freiburg-München: Karl Alber. [Existe traducción en español: *Historia de la Lógica Formal*. Trad. Millán Bravo Lozano. Madrid: Gredos, 1967].

COFFA, Alberto (1991). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*. New York: Cambridge University Press. DOI:10.1017/CBO9781139172240

COUTURAT, Louis (1901). *La logique de Leibniz. D'après des documents inédits*. Paris: Félix Alcan.

HANNA, Robert (2014). «Kant's Theory of Judgment». En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Palo Alto, California: Stanford University. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant-judgment/>.

KANT, Immanuel (2002). *Manual dos Cursos de Lógica Geral*. 2da. Edición bilingüe alemán-portugués. Prólogo de Gottlob Benjamin Jäsche. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, 2006.

KNEALE, William y KNEALE, Martha (1962). *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press. [Existe traducción en español: *El desarrollo de la Lógica*. Trad. Javier Muguerza. Madrid: Tecnos, 1972].

ŁUKASIEWICZ, Jan (1957). *Aristotle´s Syllogistic*. Oxford: Clarendon Press.

MATES, Benson (1968). «Leibniz on Possible Worlds». En: *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, editado por B. Van Rootselaar y J.F. Staal. Amsterdam: North Holland, pp. 507-529. DOI: 10.1016/s0049-237x(08)71214-x.

O'BRIANT, Walter H. (1967). «Leibniz's Preference for Intencional Logic». Notre Dame of Formal Logia 8:3, pp. 254-256. DOI: 10.1305/ndjfl/1093956091.

PALAU, Gladys (1991). «Los grados de la necesidad lógica». En: *Temas actuales de Filosofía. Actas del II Congreso de la Asociación Filosófica de la Republica Argentina*. Salta: Universidad Nacional de Salta.

PALAU, Gladys (1995). «La noción de consecuencia lógica en Aristóteles». *Análisis Filosófico* 14:2, pp. 91-99.

PALAU, Gladys (2004). «Lógica y Psicología». En: *Filosofía de la Lógica. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 27, editado por Raúl Orayen y Alberto Moretti. Madrid: Editorial Trotta - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp.43-66.

PARKINSON, George Henry Radcliffe (1965). *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*.

Oxford: Clarendon Press.

PRIEST, Graham (2002). *Beyond the Limits of Thought.* Oxford: Clarendon Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199254057.001.0001.

Prior, Arthur N. (1955). *Formal Logic*. Oxford: Clarendon Press.

Raggio, Andrés (1957). «Consideraciones sobre la concepción kantiana de la lógica formal». *Revista del Instituto de Filosofía* (Córdoba, Argentina) 1, pp. 37-42.

Wilson, Catherine (2012). «Leibniz's Influence on Kant». En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Palo Alto, California: Stanford University. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/kant-leibniz/>.

Recibido: *8-Junio-2015* | Aceptado: *4-Agosto-2015*



GLADYS PALAU, es Profesora Consulta Titular de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Doctora en Filosofía [PhD] por la Universidad de Buenos Aires. Sus principales áreas de interés son la lógica, la filosofía de la lógica, la argumentación filosófica y la didactica de la lógica. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Introducción filosófica a las lógicas no clásicas* (Barcelona: Gedisa-Facultad de Filosofía y Letras/UBA, 2002), y su edición de *Lógicas condicionales y razonamiento de sentido común* (Barcelona: Gedisa-Facultad de Filosofía y Letras/UBA, 2004).

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Puán 480, CABA, Argentina. e-mail (✉): gadi1@fibertel.com.ar

COMO CITAR ESTE TRABAJO: PALAU, Gladys. «Reflexiones sobre la naturaleza de la lógica en Kant». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 95-106.

Realism and substantialism in atom conceptions*

LÍDIA QUEIROZ

§1. Realism and substantialism as epistemological obstacles in the history of atomism

THE PRESENCE OF THE REALISM AND SUBSTANTIALISM notions is striking in the course of the history of atomism and, according to Bachelard's reflections, are epistemological obstacles that hindered the development of a scientific perspective of the structure of matter. In *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Gaston Bachelard reveals that scientific knowledge is constructed in a fight against epistemological obstacles of recurrent and general character. An epistemological obstacle is any element or extra-scientific process that, influencing the scientific theory and practice, provokes «stagnation and even regression»[1] in the production of scientific knowledge. Epistemological obstacles are sedimented in scientist's mind by the daily life. And, according to Bachelard, it's only possible to attain the scientific spirit if one psychoanalyzes the scientific knowledge, uncovering the spontaneous and unconscious psychological projections that the scientist has allowed to be introduced in the field of knowledge, creating intellectual resistances, and that have to be eliminated. Thence Bachelard considers absolutely pertinent to ask to scientists questions like these:

> How do you think, what are your attempts, your trials, your mistakes? What are the motivations that lead you to change your mind? Why do you expresse yourselves so succinctly when you speak of the psychological conditions of a *new* investigation? Let us know especially your vague ideas, your contradictions, your fixed ideas, your unconfirmed

* The research we develop is financed by Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT, Portugal).

[1] *Vide* the definition of epistemological obstacle in Bachelard 1938, p. 13.

L. Queiroz (✉)
Universidade de Lisboa, Portugal
Universidade do Porto, Portugal
email: lmqueiroz@fc.ul.pt

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 107-118
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu
ARTÍCULO

> convictions. [...] Tell us what do you think, not when *leaving* the laboratory, but in the hours when you leave the everyday life to *enter* the scientific life (Bachelard 1940, p. 13).

A man arrives into science full of desires and unconscious beliefs. It should be noted that a scientist is also, and above all, a man of common sense. Thus, «facing the mystery of the real, the soul can not, by decree, become naive. It is so impossible to make tabula rasa, at one blow, of the usual knowledges. [...] When the spirit is presented to scientific culture, it is never young. It is even very old» (Bachelard 1938, p. 14). It is so scarcely surprising that «it is therefore all the use of the brain that is under discussion. Henceforth the brain is absolutely no longer the adequate instrument of scientific thought, that is, the brain is *the obstacle* to scientific thought. [...] It is necessary to think *against* the brain» (Bachelard 1938, p. 251). And not only against the brain but also against the first experiences of knowledge of nature; as Bachelard claims, «the scientific spirit must be formed *against* nature, against what is, in us and outside of us, the impulse and the instruction of nature» (1938, p. 23). Thus, psychological factors and the realism of the sensibility must be controlled.

The objective knowledge will have to be questioned, to uncover the epistemological obstacles that are hidden and encrusted in it. Realism is one of those epistemological obstacles, typical of the pre-scientific spirit, which, associated with substantialism, has greatly influenced atom conceptions. As an introductory presentation, one can say that, in the course of the history of atomism, realism is «an instinct» (Bachelard 1938, p. 131) and substantialism a narrow realist philosophy, being «the monotonous explanation of the properties by the substance» (*Ibidem*, p. 21). As all the epistemological obstacles, realism and substantialism present themselves in various ways, and that's why we are going to expose two types of realist atomism and an illustration of several substantialist intuitions.

§2. The realist atomism

Deeply analyzing the history of atomism, Gaston Bachelard has shown the *realist atomism* as being «the simplest, the most naive»[2] ([1933] 1975, p. 13) of

[2] Considering atomistic doctrines from Antiquity to the early twentieth century, Bachelard recognizes —in *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*— four types of atomism and the *realist* is one of them. The first integral translation of that book: Gaston Bachelard, *As intuições atomísticas (Ensaio de classificação)*. Tradução e prefácio por Lídia Queiroz, 2015, Cadernos de Filosofia da Ciência 13, Lisboa, CFCUL.

atomistic conceptions and, according to him, this kind of atomism began not with the first Greek atomists but with Epicurus. As he points out: «fatefully, sensitive intuitions should gradually spread their influence throughout the philosophy of matter. [...] An invader realism succeeded then the logical ontology of Leucippus. [...] Epicurus establishes, so to speak, a naive atomism starting from an erudite atomism» ([1933] 1975, p. 44). The primitive atomism of Leucippus and Democritus had the merit of daring to attach to the elementary corpuscles properties resulting not from the observation of phenomena but from a rational perspective (like eternity and immutability, among others).[3] Giving great relevance to sensitive experience, what Epicurus did was to bring more elements from experience to the logical conception of atomism; according to Bachelard's perspective, Democritus's thought was more of an idealist character.[4] Epicurus adopted and further elaborated the Leucippian-Democritean theory, making also several modifications to the doctrine: for example, he gave weight and liberty to atoms. The assignment of liberty to atom made a big difference in the atomistic doctrine: more than a *substantial unity*, Epicurus's atomism enriches the atom making also of it the *causal unity*.

Differently from the physical determinism of Leucippus and Democritus, Epicurus states that there are occasions when the atoms «swerve» a little from their regular course (the «clinamen»), by chance, at unpredictable times and places, rather than just falling in the void like raindrops, with equal speeds, due to their own weight. It's only because the atomic swerve occurs that a change of motion is possible, breaking the causal chain of determinism. The swerve is only possible if one admits that the atom is not only subject to laws of nature but has also an inner and immanent power. The unpredictable swerve of the atom explains how it was possible the generated combinations in nature, the emergence of the extraordinary phenomenic diversity. The declination of

[3] We see Leucippus and Democritus giving to the concept of *atom* the same characteristics of the concept of *being* of the Eleatics. C. Lüthy *et al.* (2001), p. 6: «one might say that the atoms of Leucippus and Democritus were "Parmenidean" in two ways: because they were of one sort of material eschewing any qualitative variety and because each of them was a "Parmenidean" one». For the metaphysical necessity of the identity of atoms, *vide* G. Bachelard [1933] 1975, pp. 43-44.

[4] *Vide* G. Bachelard (1933) 1975, p. 9. Let us consider as an example determinism in the natural world admitted by Democritean doctrine: «It is interesting to note that determinism presents itself there as a hypothesis; no experience proves it, and even no experience indicates it» (*Ibidem*, p. 8). On the *necessity* and *liberty* (including the assumption of spontaneous deviation of atoms or *clinamen*), confront the deterministic current of Democritus with the atomistic conceptions of Epicurus and Lucretius in, *v. g.*, P.-M. Morel (2000), pp. 16-52.

atoms causes collisions, atoms initiate new causal chains. Without swerves, nothing would ever have been formed, because atoms would have been describing determined paths in straight lines forever. In the Epicurean system, we can perceive this idea of atom-cause (which is more than just to be atom-substance); the substance passes to be regarded as a *cause* of its attributes (a *causa sui*). With Epicurus, realism starts to percolate through atomistic conceptions and gradually the enrichment of the atom will be seen as well in later authors. Lucretius's atomism is already a sign of this tendency —regarding the atom as a germ, as an atom of life (remember the *genitalia corpora* (generative bodies) and the *semina rerum* (seeds of things) in the poem *De Rerum Natura*)— that will continue in the course of the history of atomism.

§3. Subdivisions: *internal realist atomism* and *external realist atomism*

Bachelard subdivides the category of realist atomism into two types, namely: the *internal realist atomism* and the *external realist atomism*. The first (more naive) presents the atom as a rich substance in attributes; the second adopts a minimalist position.

The common task to every realist atomism is to discern which visible qualities on a phenomenon can be taken to belong to the substance itself, distinguishing «what is real and what is illusory in the phenomenon» (Bachelard [1933] 1975, p. 46); and so realism does not constitute «a claim of the reality of the phenomenon» but rather «a claim of the reality of the substance» (*Ibidem*, p. 47). In short, it consists in finding the link that strongly connects the exterior to the interior,[5] the manifestations of matter (the phenomenon) to the internal constitution of a substantial entity. The pre-scientific mentality reveals this need of calling for a substance for qualities perceived in data of sensory experience, this tendency for the immediate realism. Thinkers easily tend to have substantialist intuitions: the particularities of the multiple experiences are explained by the particular nature of substances.

So, as mentioned above, the substantialist atomism can be seen in doctrines whose atoms are thought as being rich or poor in attributes. If poor, their essence is restricted to a *fundamental* attribute. These doctrines, which

[5] In Bachelard 1938, chapter on the substantialist obstacle, p. 101, the author speaks of the «*inner myth*», presenting it as «one of the fundamental processes of the unconscious thought most difficult to exorcise».

Bachelard designates as «erudite realist atomisms» ([1933] 1975, p. 59), can be illustrated by the philosophical theories of Ralph Cudworth and Géraud de Cordemoy (both atomisms of Cartesian influence). In both theories we see the focus on the idea of substance: the form/figure is inherent to matter. In Cudworth, the material nature of atoms is of a striking qualitative poverty: an atom is not more than a fragment of extension. It is not even by themselves that they move, but for divine action. The movement they get then from outside will be transmitted between them. Cordemoy's perspective is even more radical: God transmits the motion to atoms at *all* occasions of their shocks, that is, they do not even communicate movement with one another by themselves. Atoms are only geometrical forms.

The substantialist atomism can also be seen in doctrines whose atoms are thought as being rich in attributes. Over the course of time and the evolution of systems, philosophers and scientists started to pass qualities observed in phenomena into the essence of atoms, assuming to be their inner qualities. For example, as the physical beings manifest cohesion, it is necessary to explain how it is achieved through the union of atoms. So it is speculated that atoms would have hooks, which would allow them to fit into each other.

The realist atomism is the most substantialist —holds Bachelard— and the deepening of the realist position takes it, for that, to become increasingly «thing-ist». And so it is no wonder that in atomistic philosophy one passes to consider the existence of atoms of tastes, smells, sounds, colors, etc. Chemical properties —such as sweetness, acidity and others— were taken as inherent attributes to the substance, attributes directly related to sensory experiences — as it is the case of taste sensations. To explain our tactile and gustatory experiences of the quality «cold», for example, the pre-scientific spirit speaks of atoms with a pointed shape. We are then faced with a type of explanations that, although naive, become increasingly sophisticated in their details. The Dutch physicist Nicolas Hartsoeker, for instance, has proposed several forms for atoms, depending on the substance under consideration. Here, for example, we see the representation of an atom of mercuric chloride:



He imagined a sphere with spikes arising from its surface. One reads in *Conjectures physiques*:

> As the Mercury becomes a very violent poison, called corrosive sublimate, [...] one can think [...] that each ball of Mercury has many small holes where the parcels of these acid salts get stuck, as it seems by this figure. Thus all Mercury balls —being spiky as many very pointed and trenchant needles— must, in this state, cut and tear apart all through which they pass (Hartsoeker 1706, pp. 130-131).

The idea is that «the parcels» of the acid salts fix themselves, introduce themselves in mercury holes and thus the mercury gets bristling with spikes that justify the name of the compound —called corrosive sublimate, currently known as mercury (II) chloride, which is in fact very toxic and corrosive.

§4. The substance's interior and the substantialization

Analyzing atomistic doctrines with a strong realist tendency, Gaston Bachelard notes that «for pre-scientific spirit, *the substance has an interior*; or better, the substance *is* an interior» —as he says (1938, p. 99). To that *interior* are sent not only manifested qualities but also hidden qualities, that is, the substance receives a jumble of qualities and the attribution is made without worrying with a determination of the relations or hierarchy that those might have between them. They are all just condensed in an object in which they play a role, even properties that we don't know actually. As Bachelard says, «one of the clearer symptoms of the substantialist seduction is the accumulation of adjectives for the same substantive: qualities are linked to the substance by a so direct link that they can be juxtaposed without much concern about their mutual relations» (1938, p. 111).

Moreover, the surperficial quality and the deep quality of a substance can be contradictory. For instance, as one can read in a *philosophical letter*: «Gold seems to be and is externally fixed, but internally it is volatile» (Sendivogius 1723, p. 53).[6] As we can perceive, not only the substance can receive the projection of observed qualities but also some which are invented by humain imagination and dreaminess. The latter are therefore absolutely subjective. Like in that example, since that *internal* volatility, its dynamism, can only be seen as a fantasy about matter, since we don't see to which quality it corresponds.

In sum, one is facing an immediate substantialism when we see thinkers following their strong conviction that they just have to find the specific substance that is the root of all its qualities. For the *internal realist atomism*, the substantialization provides a match of qualities to substances, linking descriptive elements of a phenomenon to the respective substance, satisfying itself with this kind of previous solution for the problem of the phenomenic composition.

The temptation is to assign directly to the substance the immediate data of sensorial experience, to make of the substances a mirror of our subjective impressions —and so they can be diverse and even contradictory—, as we can see illustrated in this example: for Jules-Henri Pott, *hardness* (and not sweetness) is a water quality. And he proves it with this reasoning: «It is necessary that the water particles are very hard, as it dig the stones and rocks exposed to its continual movement. We also know that we feel pain if we strongly hit the water surface with the palm of the hand» (1782, p. 11).[7]

The history of electricity, for instance, also shows well the substantialization of an immediate quality perceived in a direct intuition. As Bachelard writes:

> That the light bodies *are attached* to an electrified body, this is an immediate image —indeed very incomplete— of some attractions. Of this single image, which is only a moment of the total phenomenon [...], the pre-scientific spirit will make an absolute explanation and therefore immediate. In other words, the immediate phenomenon will be taken as a sign of a *substantial property*: right away any scientific investigation will be stopped; the substantialist response suppress all questions. And it is attributed to the electric fluid the quality «glutinous, unctuous, tenacious» (Priestley 1771, p. 13).[8]

[6] Cited by Bachelard 1938, p. 100.

[7] Cited by Bachelard 1938, p. 110.

[8] Cited by Bachelard 1938, p. 102.

The realist tendency also goes through the nineteenth century science, as we can appreciate in this quote on light and substance, about energetic conservation: «George Stephenson had a favorite idea [...]; he believed that light that we get at night of coal, or another fuel, was a reproduction of the light from the sun, that beings of organic or vegetable structure have absorbed in the past» (Grove 1867, p. 147).[9] This idea also manifests the pre-scientific character: the substance seems to have a power of absorption, the coal was impregnated by the light of the sun. Light is explained by matter, it is the attribute of a matter: the light is there, *latent*. Facing the substantialist intuition, we perceive this temptation to make matter *retaining* something: light's properties pass into substances, which absorve it.[10] And so science of the nineteenth century doesn't destroy that fundamental idea of qualities, but instead keep them.

In short, we keep seeing the reproduction of the realistic bias of atomism during the evolution of scientific thought: actually, it occurs from time to time, just differing the manifestations of this realism in the many and varied substantialist conclusions of atomistic investigations.

§5. Conclusion

The realist atomism appears then as a tendency to enrich in qualities the object under study, with characteristics observed in phenomena, assigning directly to the atom what comes from sensation, from what the immediate experience gives. What is manifested in phenomena is explained then by the properties of substances. Substance seems to be such a simple idea that it gets an abusive intrinsic clarity.

Having read numerous works of the seventeenth and eighteenth centuries with atomistic reflections (works of alchemists, physicists and philosophers), specially, Bachelard perceived so many substantialist convictions and so naive that he came to the conclusion that realism must be an instinct and, besides that discovery, he felt the need of proposing a special psychoanalysis about it. According to him, «for better characterize the fascination of the substance idea, it will be necessary to look for the principle in the unconsciousness, in which the indestructible preferences are formed» (Bachelard 1938, p. 131). And, as he

[9] Cited by Bachelard [1934] 1970, pp. 58-59.

[10] For more about this correlation between light and matter, *vide*, *v. g.*, G. Bachelard [1934] 1970, «Lumière et substance», pp. 45-75.

appreciates, a realist thinks to be «*immediately* at an advantage over the opponent because he *has* —he believes— the real on his side, *the richness* of the real, while his opponent [...] chase vain dreams. [...] (So) The psychoanalysis to be instituted for substantialism therapy should be the psychoanalysis of the *feeling of having*» (Bachelard 1938, pp. 131-132). A realist thinker suffers, so to speak, of a syndrome of *possession* and this creates difficulties for objective knowledge, resulting in obstruction. The realist has an affective relationship with the object of study, which is taken as personal belongings, spiritually known by the interior of a substance that shall be found out. The scheme of substantializing every phenomenon results in a quick answer to mysteries: sensations are not criticized and explanations are brief, comparing with the methodical and theoretical path typical of the scientific spirit.

With the emergence of the scientific spirit, the idea of substance will be placed in a new level, as a result of not only the advances in contemporary Chemistry (with the new realities of substances rationally created by organic chemistry) but also of the ones in Physics (with the investigations on the energetic variation of the atom). Substantialism was on the basis of classical science: then, every object of study was seen to have an immanent substantiality. If chemistry was being developed as a science of *realist materialism*, contemporaneously it should be said that it is *rational materialism*.[11] The contemporary atomic science deals with other kind of realism: a mathemathical realism, which means that *the real is produced*, by realizing theorems, what was predicted by mathematics. Thus realism is not anymore to contemplate phenomena and to assume the task of describing them with accuracy and precision but instead to create them. The approach to contemporary scientific knowledge is therefore mathematical. As Bachelard declares, «with the electron, the scientific explanation has, so to speak, *surpassed realism*» ([1932] 1973, p. 168).

Atom of contemporary science is a de-substantialized object. The deepening of the study of matter led to a progressive *dematerialization*, being the elementary particles energy, movement. Now, we must explain the substance by vibration, radiation,[12] light. And how to say now that energy is a *substance*? Matter is not anymore understood as something material. When contemporary physics speaks

[11] *Vide* G. Bachelard 1953 and 1940, pp. 52-93.

[12] On this subject, *vide* G. Bachelard [1934] 1966, pp. 59-82.

of a corpuscle, it is not speaking of a fragment of substance.[13] It exists as a pure mathematical form. Etymologically *substantia* is what «stand under» (*substare*) but for contemporary atomic science substance is relation (it exists above and not below). Alone this subject of the deep change in the idea of substance well deserves a detailed and posterior article.

[13] On the notion of corpuscle in contemporary science, *vide* G. Bachelard 1951, pp. 105-125.

REFERENCIAS

BACHELARD, Gaston [1932] (1973). *Le pluralisme cohérent de la Chimie moderne*. 2ème éd. Paris: Vrin.

BACHELARD, Gaston [1933] (1975). *Les intuitions atomistiques (Essai de classification)*. 2ème éd. Paris: Vrin.

BACHELARD, Gaston [1934] (1966). *Le nouvel esprit scientifique*. 9ème éd. Paris: Presses Universitaires de France. [Existe traducción en español: *El nuevo espíritu científico*. Trad. Ricardo Sánchez. México: Nueva Imagen, 1981].

BACHELARD, Gaston [1934] (1970). «Lumière et substance». In: *Études*, Paris: Vrin. 45-75. [Existe traducción en español: *Estudios*. Trad. Irene Agoff. Madrid-Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004].

BACHELARD, Gaston (1938). *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: Vrin. [Existe traducción en español: *La formación del espíritu científico: contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Trad. José Babini. México: Editorial Siglo XXI, 2000].

BACHELARD, Gaston (1940). *La philosophie du «non». Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris: Presses Universitaires de France. [Existe traducción en español: *La filosofía del «no»: ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Trad. Noemí Fiorito de Labrune. Madrid-Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003].

BACHELARD, Gaston (1951). *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*. Paris: Presses Universitaires de France.

BACHELARD, Gaston (1953). *Le matérialisme rationnel*. Paris: Presses Universitaires de France.

GROVE, William (1867): *Corrélation des forces physiques*. Trad. abbé Moigno. Paris: Germer Baillière.

HARTSOEKER, Nicolas (1706). *Conjectures physiques*. Amsterdam: Henri Desbordes.

LÜTHY, Christoph; MURDOCH, John; NEWMAN, William (2001). «Introduction: Corpuscles, Atoms, Particles, and Minima». *In: Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, edited by C. Lüthy, J. Murdoch & W. Newman. Leiden: Brill. 1-38.

MOREL, Pierre-Marie (2000). *Atome et nécessité: Demócrite, Épicure, Lucrèce*. Paris: PUF.

POTT, Jules-Henri (1782). *Des éléments*, ou Essai sur la nature, les propriétés, les effets

et les utilités de l'air, de l'eau, du feu et de la terre. 2 vol., t. II. Lausanne.

PRIESTLEY, Joseph (1771). *Histoire de l'électricité*. Trad., 3 vol., t. I. Paris.

SENDIVOGIUS, Michael, dit Le Cosmopolite (1723). *Lettre Philosophique très estimée de ceux qui se plaisent aux vérités hermétiques*. Trad. de l'allemand en français par Antoine Duval. Paris.

Recibido: *16-Mayo-2015* | Aceptado: *4-Agosto-2015*



LÍDIA QUEIROZ, es Investigadora del Centro de Filosofia das Ciências de la Universidade de Lisboa (CFCUL), y del Instituto de Filosofia de la Universidade do Porto (IF-FLUP), Portugal. Doctora en Filosofía (PhD) por la Universidade do Porto. Sus principales áreas de interés son la filosofia natural del siglo XIV (atomismo), la filosofia de las ciencias, la ética, y la didáctica y enseñanza de la filosofia. Entre sus principales publicaciones se cuentan la edición y traducción de: *De continuo*, de Tomás Bradwardine (Porto: Afrontamento, 2013); y, *As intuições atomísticas (Ensaio de classificação)*, de Gaston Bachelard (Lisboa: CFCUL, 2015).

DIRECCIÓN POSTAL: Centro de Filosofia das Ciências, Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa. Campo Grande, Edifício C4. 1749-016 Lisboa | Instituto de Filosofia, Faculdade de Letras, Universidade do Porto. Via Panorâmica s/n. 4150-564 Porto, Portugal. e-mail (✉): lmqueiroz@fc.ul.pt

COMO CITAR ESTE TRABAJO: QUEIROZ, Lídia. «Realism and substantialism in atom conceptions». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 107-118.

Los límites del universo creado: La asimilación tomista de la doctrina aristotélica en torno al problema de la infinitud

ANA MARÍA C. MINECAN

LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XIII significaron el comienzo de un cambio radical en la concepción occidental de la ciencia física. La recuperación del *corpus* aristotélico —a través de los centros de traducción de Toledo, Oxford y Salerno (Delisle y Woodsworth 2012, pp. 109-115)— y su llegada a la Universidad de París dio lugar al enfrentamiento entre dos cosmovisiones antagónicas: el augustinismo neoplatonizante de la tradición medieval y el aristotelismo recuperado que cuestionaba radicalmente algunos de los dogmas fundamentales de la religión cristiana.

El entusiasmo manifestado por Inocencio III, en el año 1205, invitando a los maestros y estudiantes de París[1] a profundizar en el estudio del legado grecorromano, fue rápidamente sustituido por un intenso proceso condenatorio, en el cual, la diana de la mayor parte de las prohibiciones fue el

[1] «Inocencio III a los maestros y escolares de París, con la intención de que, con la invitación del emperador de los griegos, no se arrepientan de ir a Constantinopla para reformar el estudio de letras. A todos los maestros y escolares de París. En muchos lugares y de muchos modos la divina clemencia nos anima a que protejamos la vida del sueño de la muerte y, del lago de la miseria, tomemos aliento en la esperanza de la gloria eterna. Puesto que en verdad nos regocijamos y con razón toda la Iglesia de los santos debe regocijarse de que oriente, al vernos, nos visitara desde lejos, puesto que gran parte de la Iglesia oriental, sin duda casi toda Grecia, que muchísimo tiempo atrás había desdeñado seguir los pasos de su madre la Santa Iglesia Romana, en nuestra época se ha convertido en obediente desde la desobediencia y en devota desde el desprecio. Además, para mayor alegría el muy cristiano y queridísimo para Cristo, nuestro hijo el ilustre emperador de Constantinopla, Balduino, cuida de todos los hombres y los dirige a ella y trabaja con apasionado esfuerzo y preocupación diligente, porque puede y debe propagar la religión cristiana, de manera que el edificio ya construido en gran parte no se derrumbe. Pues en verdad recientemente, dada a conocer la devoción plantada en su pecho en ramas de buena obra de caridad cristiana, nos suplicó humildemente que nos dignáramos a induciros y aconsejaros con cartas apostólicas, a que, yendo a Grecia, os dediquéis a reformar el estudio de letras allí donde tuvieron su comienzo» (Denife y Châtelain 1889, I, p.62, nº.3) (La traducción es mía).

A. M. C. Minecan (✉)
Universidad Complutense de Madrid, España
email: aminecan@filos.ucm.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 119-143
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

pensamiento del Estagirita.[2] Tan pronto como los pensadores del siglo XIII tuvieron una comprensión suficiente de los tratados aristotélicos, dichos textos se revelaron como un peligro para la ortodoxia ya que, sustentados en el sistema lógico al cual se habían familiarizado todos los intelectuales medievales,[3] defendían tesis como la eternidad del mundo o el carácter absolutamente necesario de sus procesos.

Uno de los documentos fundamentales para comprender el impacto del pensamiento físico de Aristóteles en la Baja Edad Media, es el texto de la condena del *Syllabus* —la mayor y más específica de todo el medioevo— en la cual se prohibió, bajo pena de excomunión, la defensa de 219 tesis (Piché 1999, pp. 286-290) entre las cuales es posible hallar referencias directas al contenido de los tratados físicos —*Física, Acerca del cielo* y *Meteorológicos*— de Aristóteles. El análisis detallado de sus contenidos —que aglutinan una compleja mezcla de teorías filosóficas, creencias populares y afirmaciones heréticas— nos permite constatar la presencia de, al menos, 37 premisas que se refieren directamente a cuestiones defendidas por Aristóteles en sus obras cosmológicas.

Destacan por su contenido claramente aristotélico, por ejemplo, las siguientes condenas: «66. Hay muchos primeros motores; 67. El primer móvil en absoluto no mueve sino por medio de algún movido; 87. El mundo es eterno en cuanto a todas las especies contenidas en él; y el tiempo es eterno, así como el movimiento, la materia, el agente y el paciente; y es así porque todo eso procede de la potencia infinita de Dios, y es imposible que haya innovación en el efecto sin una innovación en la causa; 89. Es imposible refutar el argumento del Filósofo en favor de la eternidad del mundo, a menos que digamos que la voluntad del Primero implica incomposibles» (Denifle y Châtelain 1889, I, p. 543, nº. 473).

[2] Prueba de ello es la condena eclesiástica de 1210: «Que los *Quaternuli* del Maestro David de Dinant sean llevados antes de Navidad al obispo de París y que sean quemados, ni los libros de filosofía natural de Aristóteles ni los comentarios (de estos libros) sean leídos en Paris en público o en secreto, y esto lo prohibimos bajo pena de excomunión. Aquellos a los que se encuentre con los *Quaternuli* del maestro de David de Dinant de navidad en adelante serán tenidos por herejes» (Denifle y Châtelain 1889, p. 70, nº. 11) (La traducción es mía). O la de 1215: «Que no sean leídos los libros de Aristóteles sobre Metafísica o sobre filosofía natural ni los Summas sobre los mismos, o sobre la doctrina del maestro David de Dinant, ni del hereje Amaurí, ni sobre Mauricio Hispano» (Denifle y Châtelain 1889, I, p. 78, nº. 20) (La traducción es mía).

[3] Hasta mediados del siglo XII los medievales solamente contaban con la llamada *logica vetus*, compuesta por la *Isagogé* de Porfirio, las *Categorías* y el *De interpretatione* de Aristóteles y los comentarios de Boecio a los mismos (Ebbesen 1982, p. 105).

Entre las diversas preocupaciones y debates que provocó la llegada del aristotelismo, la cuestión del infinito representa uno de los problemas más desconocidos y menos tratados por la historiografía contemporánea. Su tratamiento en las obras de Aristóteles, tal y como lo veremos más adelante, lo situaba como un predicado singular aplicable, en el marco de la naturaleza física, sólo al tiempo y al movimiento (Harry 2015, pp. 27-31). Este hecho implicaba, consecuentemente, la negación de todo comienzo o fin temporal del mundo entendido como totalidad, así como la afirmación de la unicidad del cosmos, fuera del cual no existía nada en sentido absoluto. El universo aristotélico estaba delimitado espacialmente por el orbe exterior —la esfera de las estrellas fijas— y completamente ilimitado en lo que se refiere a su despliegue cronológico, no habiendo en la teoría física aristotélica ningún tipo de cosmogonía o postulación de un estado anterior del mundo, distinto al que éste presenta actualmente.

Sin embargo, tales afirmaciones resultaban absolutamente inaceptables en el contexto intelectual cristiano tanto desde el punto de vista de lo sostenido por la tradición patrística como por lo defendido en las Escrituras y en el Concilio Lateranense IV de 1215.[4]

Los peligros que implicaba la teoría aristotélica en torno a la cuestión del infinito aparecen reflejados en la condena 29 del *Syllabus* de 1277 que condensa, de forma sucinta, todo un amplio conjunto de consecuencias derivadas de su defensa: «29. Dios tiene una potencia infinita en duración no en acción, pues tal infinitud no existe, salvo en un cuerpo infinito, si éste existiera» (Denifle y Châtelain 1889, I, p. 543, nº. 473). De este breve enunciado pueden extraerse, al menos, tres cuestiones fundamentales en torno a la infinitud que, contrastadas con la posición mantenida por Aristóteles en sus

[4] En el cuarto concilio de Letrán se promulgó el famoso decreto *Firmiter*, en el cual se afirmaba, como dogma de la iglesia, la creación *ex nihilo* del mundo por parte de Dios. «Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, eterno e inmensamente omnipotente, inamovible, incomprensible e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas pero una esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple. El Padre de la nada, el Hijo sólo del Padre, y el Espíritu Santo de los dos, eternamente, sin inicio ni fin. El Padre generando, El Hijo naciendo y el Espíritu Santo procediendo, cosustanciales y coiguales, coomnipotentes y coeternos. Un principio de todas las cosas del universo, creador de todas las cosas invisibles y visibles, espirituales y corporales, cuya virtud omnipotente simultáneamente en el comienzo del tiempo creó de la nada a las criaturas espirituales y corporales, es decir, las angélicas y las mundanas, después creó además a las criaturas humanas compuestas por cuerpo y espíritu en común» (Concilio Lateranense IV, cap. I,: *De fide catholica*, Mansi, 22, 932) (La traducción es mía).

tratados físicos, constituyeron un tema de debate constante entre los pensadores del siglo XIII:

a) el problema de la relación entre la divinidad y la noción de infinito,
b) la cuestión en torno a la infinitud del tiempo
c) las discusiones respecto a la posible existencia de un cuerpo infinito en acto.

Tal y como veremos a continuación, estos tres puntos formaban el núcleo de la reflexión aristotélica en torno al infinito así como el eje central de la asimilación tomista de su sistema respecto a esta cuestión.

La promulgación de condenas antiaristotélicas, como la que acabamos de señalar, no debe llevar, sin embargo, a la errónea conclusión de que el aristotelismo fue una filosofía acorralada y rechazada por los pensadores tardomedievales. Los testimonios históricos nos ofrecen diversas pruebas de que los textos de Aristóteles fascinaron y captaron la atención de los principales pensadores del momento.

La primera de ellas es la propia ineficacia de las condenas que, durante más de sesenta años (desde 1210 hasta 1277), fueron desatendidas por los maestros y estudiantes que continuaban estudiando e impartiendo,[5] en las aulas parisinas, las doctrinas del Estagirita que habían sido expresamente prohibidas bajo pena de excomunión.[6] En segundo lugar, sobresale el influjo que el

[5] En el año 1255 la Facultad de Artes publicó un reglamento propio, por el cual, todos los estudiantes estaban obligados a acudir a cursos sobre la filosofía aristotélica para poder lograr sus licencias de maestros, en contra de las prohibiciones de las instituciones eclesiásticas: «Año del Señor 1254. Hacemos saber a todo el mundo que todos y cada uno de los maestros de artes de común acuerdo y sin ninguna contradicción, (…) establecemos y ordenamos que todos y cada uno de los maestros de nuestra facultad impongan estos para lograr la licencia: La lógica antigua, es decir el libro de los Predicamentos de Porfirio, Perihermeias, Sobre las divisiones y los Tópicos de Boecio, (…) los mayores y menores de Prisciano, Tópicos y Elencos (sofísticos), Analíticos Primeros y Analíticos Posteriores (…) En cuanto a los IV libros de la Ética (…) los tres libros pequeños, a saber Los seis principios, Barbarismos, De accentu de Prisciano (…) Física de Aristóteles, Metafísica y Libro acerca de los animales (…) libro Acerca del cielo y el mundo, primer libro de los Meteorológicos (…) libro Acerca del alma (…) libro De la generación (…) Libro sobre las causas (…) Libro sobre el sentido y la sensación (…) libro Sobre el sueño y la vigilia (…) libro Sobre las plantas (…) libro Sobre la memoria y el recuerdo (…) libro Sobre la diferencia del espíritu y el alma (…) libro Sobre la muerte y la vida» (Denifle y Châtelain 1889, I, p. 228, nº. 201).

[6] Ejemplo de ello es la carta enviada el 7 de Julio de 1228 por el Papa Gregorio IX a la Universidad de París avisando a los maestros de la Facultad de Teología de los peligros que implicaba el abuso de la filosofía y recordándoles la naturaleza de la Ciencia Sagrada en la que los principios son recibidos por la fe y sobrepasan el nivel del razonamiento humano: «Gregorio IX advierte a los maestros en teología regentes en París de que no se

aristotelismo tuvo sobre algunas de las principales figuras de la filosofía del siglo XIII —como Alberto Magno, Siger de Brabante o Boecio de Dacia— entre las que destaca, fundamentalmente, la obra de Tomás de Aquino (Lang 1992, pp. 125-161).

El quinto doctor de la Iglesia católica y titular de la cátedra dominica de teología de la Universidad de París heredó el aprecio de su maestro, Alberto Magno, por la obra del Filósofo y aplicó todo su genio a la elaboración de un sistema mixto en el cual logró una decisiva, a la vez que polémica, asimilación entre cristianismo y aristotelismo. En esta ingente tarea, estudiada intensamente por la historiografía contemporánea en lo que se refiere a sus aspectos metafísicos, éticos y políticos, cabe destacar un aspecto menos conocido de su producción intelectual, a saber, el desarrollo por parte del Aquinate de una cosmología en la cual fueron aceptadas, sin modificación, gran parte de las teorías físicas de Aristóteles.

No obstante, antes de adentrarnos en el análisis de la asimilación tomista de las premisas aristotélicas, resulta conveniente presentar los puntos fundamentales de la física del Estagirita en torno a la noción de infinito que tuvieron mayor repercusión en las discusiones del siglo XIII.

§1. El infinito en la física de Aristóteles

El sistema físico de Aristóteles se caracteriza por la incuestionable defensa de la finitud de los elementos constitutivos del mundo natural (Inciarte 2005, pp. 23-29), así como su estricta limitación desde el punto de vista de la magnitud extensa del cosmos. Para el Estagirita hay un número finito de principios (*Fís.* I 6, 189a16-21), causas (*Fís.* II 3, 195b13-15) y elementos (Aristóteles, *De caelo,* III 4, 303a20) que dinamizan el mundo físico, una cantidad limitada de materia o sustrato subyacente (*De caelo,* I 9) así como un número fijo de las formas que moldean los géneros y especies de todo lo existente.

A pesar de esta estricta defensa de la finitud, Aristóteles no dejó de lado el estudio del infinito sino que lo abordó en el libro III de la *Física* bajo el pretexto

inclinen hacia la ciencia mundana y no adulteren la palabra de Dios con las ficciones de los filósofos. A los maestros en teología regentes en París. (…) Así pues, para que el dogma temerario y perverso como un cáncer no repte cual serpiente ni infecte a muchos, y para que no sea necesario que Raquel llore a sus hijos perdidos, por la autoridad de los presentes os encomendamos y aconsejamos severamente que por la sinrazón rechazada profundamente, de la que ya se ha hablado, enseñéis la pureza teológica sin el fermento mundano de la ciencia, sin adulterar la palabra de Dios con las ficciones de los filósofos» (Denifle y Châtelain 1889, I, p. 114, nº. 59).

de que su examen es también una de las tareas que debe llevar a cabo el físico (Edel 1934, pp. 20-22). En este sentido, dado que la ciencia de la naturaleza estudia las magnitudes, el movimiento y el tiempo, y que de estas tres cosas se predica la infinitud en distintos sentidos, el físico no puede obviar el análisis del infinito puesto que afecta a los tres elementos constitutivos y definitorios del mundo físico(*Fís.* III 7, 207b20-30).

Siendo ésta la razón capital por la cual el Estagirita consideró necesario el estudio del infinito aportó, sin embargo, otro motivo que le permitió adentrarse en la refutación de las teorías de los físicos que le precedieron. Así, según Aristóteles todos los físicos anteriores[7] habían hablado sobre el infinito, siendo característica común entre ellos el haberlo considerado como principio de las cosas (*Fís.* II 4, 203a1-4) —entendiéndolo por tanto como algo ilimitado, ingenerable e indestructible— o bien tomado como tal principio a una naturaleza sustancial a la que atribuyeron como determinación accidental la infinitud (*Fís.* III 4, 203a16-30). En este punto, la idea de un principio u origen de todo lo real caracterizado por la cualidad de la infinitud fue también una de las características centrales del dogma cristiano, como veremos en el siguiente apartado, hecho que convertía este elemento de la física de Aristóteles en un tema de discusión central en el marco de los debates del siglo XIII.

El problema del infinito planteaba, en la cosmología aristotélica, numerosas dificultades (*Fís.* III 4, 203b30). Por un lado, su existencia no podía ser negada dado que ello implicaría la aceptación de un comienzo temporal del cosmos, el rechazo de la divisibilidad de las magnitudes y la negación de la infinitud del número, pero tampoco podía ser afirmada sin más debido a las graves consecuencias ontológicas que ello conllevaba para el sistema y para la propia física como ciencia (Bolton 1993, pp. 323-340). Por tanto, es necesario tener en cuenta que Aristóteles no rechazó de modo tajante la existencia del infinito sino que procuró dibujar para él un tipo de existencia particular dentro de su concepción cosmológica.

El primer acercamiento al estudio del infinito por parte del Estagirita consistió en un intento de refutar toda teoría que defendiera que el infinito sea *algo en sí mismo* restringiendo al máximo su presencia en la naturaleza. Según

[7] Según Aristóteles, los pitagóricos y Platón consideraron que el infinito es por sí mismo un principio sustancial. Por su parte, los defensores de la existencia de infinitos elementos, como Demócrito y Anaxágoras afirmaban que el infinito es continuo por contacto, mientas que Tales y Anaxímenes hablaron de una naturaleza infinita distinta de los llamados elementos (Aristóteles, *Física*, III 4, 203a4-21). A partir de aquí: *Fís.*

Aristóteles, la creencia común en la realidad del infinito se deriva principalmente de cinco razones:

a) de la infinitud del tiempo,
b) de la división infinita de las magnitudes de la que hacen uso los matemáticos,
c) de la constatación de que si hay una generación y destrucción incesantes es sólo porque aquello desde lo cual las cosas llegan a ser es infinito
d) del hecho de que lo finito encuentra siempre su límite en algo (*Fís.* III 4, 203b15-30).

Sin embargo, la razón principal y más poderosa que sostiene la creencia en el infinito se debe, según Aristóteles, al hecho de que el ser humano no encuentra nunca término en su pensamiento (Lear 1988, pp. 50-57). Esta ausencia de límites hace que los hombres consideren no sólo que el número es infinito sino también las magnitudes matemáticas y lo que está fuera del cielo. Y al considerar infinito lo que está fuera del cielo piensan que existe también un cuerpo infinito y un número infinito de mundos. De ahí que se crea, como consecuencia, que si hay masa en alguna parte tiene que haberla en todas partes y si hay un vacío (*Fís.* III 4, 203b25-30) y un lugar infinitos, tendrá que haber también un cuerpo infinito.

Las razones que apelan a la generación, al contacto y a la tendencia errónea del pensamiento humano son refutadas rápidamente por el Estagirita. En primer lugar, para no impedir la generación no es necesario que haya un cuerpo sensible que sea actualmente infinito porque, siendo el universo finito, la destrucción de una cosa puede ser la generación de la otra (*Fís.* III 8, 208a5-19). Es decir, dado que la generación absoluta es rechazada dentro de la física aristotélica y se acepta la eternidad del sustrato subyacente, no es necesario postular un infinito a partir del cual surja la materia. Los procesos constantes de información del sustrato y su posterior disgregación pueden explicarse de modo suficiente sin tener que apelar a un supuesto fondo infinito primordial.

En segundo lugar, «estar en contacto» y «ser finito» son cosas distintas (*Fís.* III 8, 208a10-15). Estar en contacto es estar en relación «a algo» y «con algo», por ello, debe ser considerado como un accidente de algo finito (Bartha 2001, pp. 1-16). Las cosas finitas, como es el caso del universo, no son finitas por estar

en relación o en contacto con otra cosa ya que, de hecho, no puede haber contacto entre cosas cualesquiera tomadas al azar. Respecto al universo, es evidente que es finito pero que, al mismo tiempo, sus límites no necesitan estar en contacto con nada (*De caelo,* I 9, 279a6-18).

Finalmente, Aristóteles advierte que es absurdo tomar como único criterio de verdad las conclusiones del pensamiento, pues esta actitud puede llevar a confundir y tergiversar seriamente la realidad de las cosas. El filósofo griego subraya que el exceso y el defecto no están en las cosas sino en el pensamiento humano, en el sentido de que éste puede imaginar algo infinito aunque ello, de hecho, no se dé en la realidad (*Fís.* III 8, 208a15-19).

Una vez despejados los problemas más sencillos, Aristóteles comienza la primera refutación compleja del infinito en la cual rechaza cualquier posibilidad de que éste sea considerado una sustancia. Según el Estagirita, es imposible que lo infinito sea separable de las cosas sensibles y sea algo «en sí mismo» infinito (*Fís.* III 5, 204a7). Si lo infinito mismo no fuera una magnitud ni una pluralidad, es decir, si no fuera un atributo sino una sustancia entonces necesariamente debería ser indivisible porque divisible sólo lo es la magnitud o una pluralidad (Aristóteles, *Met.* V 13, 1020a10). Pero si es indivisible no es infinito porque lo infinito necesariamente debe ser entendido como cantidad. Es decir, según Aristóteles no es posible que lo infinito exista como un ser en acto o como una sustancia porque cualquier parte que se tomara de ese infinito sería infinita (Sweeney 1960, pp. 505-528). Por lo tanto, si lo infinito es una sustancia, y si cada cosa es idéntica a su esencia, cada parte de lo infinito tendría la propiedad de la infinitud y sería, por tanto, divisible. Pero no se puede sostener, al mismo tiempo, que el infinito es sustancia y que al mismo tiempo es divisible. Luego, si lo infinito es sustancia tiene que carecer de partes y ser indivisible. Sin embargo, es imposible que un infinito actual sea indivisible porque tiene que ser infinito en cantidad y toda cantidad es, por definición, aquello que es divisible en partes internas cada una de las cuales son algo uno y determinado (*Met.* V 13, 1020a8-9). Por tanto, de todo ello se sigue que, necesariamente, el infinito no puede existir como sustancia sino sólo como atributo.

Si el infinito es considerado, en una segunda formulación, como «lo que no puede ser recorrido», es decir, si existe sólo como atributo, entonces nunca podrá ser, en tanto que infinito, un elemento constitutivo de las cosas ni ser considerado, en si mismo, principio de las mismas pues «principio» se le

llamará a aquello de lo cual el infinito es atributo (*Fís.* III 5, 203b15-17). Aristóteles añade a ello que si el infinito es de suyo una propiedad del número y de la magnitud, que son a su vez atributos de la sustancia, y si no existen ni el «número mismo» ni la «magnitud misma», dado que ambos son atributos de la sustancia a los que no les es posible una existencia separada, cabe preguntarse cómo sería posible que existiera el infinito en sí mismo siendo éste una propiedad de un atributo. La necesidad de que exista algo como «el infinito mismo» es aún menor que la necesidad de que exista la magnitud en sí (*Fís.* III 5, 203b18-19).

Hasta aquí Aristóteles refuta las dos primeras opciones, la que definía el infinito como algo en sí mismo separable de las cosas —como sustancia—, y aquella que lo concebía como elemento constitutivo de las cosas o como principio de las mismas. Queda por averiguar si es posible que haya algún cuerpo natural del cual se pueda predicar el infinito en algún sentido. Ante esta cuestión caben dos posibilidades: la existencia de un cuerpo infinito por aumento o la existencia de un cuerpo infinito por división.

Para refutar la posibilidad de hablar de un cuerpo infinito por aumento (Caveing 1994, 163-188) Aristóteles apela a la definición de cuerpo entendido como aquello que «está limitado por una superficie»(*Fís.* III 5, 204b6). De esta definición se sigue que no puede haber un cuerpo ni inteligible ni sensible que sea infinito por aumento. Si el cuerpo tiene una magnitud, esta magnitud, por definición, ha de ser mensurable, pero para que algo sea mensurable debe ser necesariamente finito (*Fís.* III 5, 204b5-6). Tampoco puede haber, según Aristóteles, un número infinito separado ya que un número, o lo que tiene de número, es numerable y si fuese posible numerar lo que es numerable entonces sería posible recorrer el infinito (*Fís.* III 5, 204b7-9). Pero el infinito ha sido definido como aquello que no puede ser recorrido y, por tanto, aquello que no puede ser numerado (Kouremenos 1995, pp. 27-26).

La imposibilidad de afirmar la existencia de un cuerpo infinito es reiterada por Aristóteles en la demostración de que dicho cuerpo no podría ser ni simple (*Fís.* III 5, 204b22-24) ni compuesto (*Fís.* III 5, 204b13-21). No es posible que exista un cuerpo infinito compuesto si el número de elementos es finito (*Fís.* III 5, 204b25-35). Si existiera un cuerpo compuesto infinito sus elementos constituyentes deberían ser igualmente infinitos. De ello se seguiría que el cuerpo tendría una extensión infinita en todas las direcciones del espacio hasta el infinito. Pero si un cuerpo es algo limitado por definición, y si no es posible

que haya un número infinito de partes en una magnitud finita, tampoco será posible hablar de un cuerpo formado por un número infinito de partes. En definitiva, si no es posible afirmar un número infinito de elementos sin que ello implique situaciones imposibles para el cosmos aristotélico, entonces tampoco se podrá afirmar la existencia de un cuerpo compuesto infinito.

No es posible, tampoco, sostener la existencia de un cuerpo infinito que sea uno y simple, ni como algo que exista aparte de los elementos y de lo cual éstos se hayan generado, ni tomado en un sentido absoluto (*Fís.* III 5, 204b23-24). No puede ser algo aparte de los elementos porque toda cosa, según la teoría aristotélica, se resuelve en aquello de lo cual está hecha, de tal modo que dicho cuerpo tendría que existir aparte de los elementos y no estar constituido por ellos. Pero, según Aristóteles, no existe ninguna exigencia racional para postular la existencia de dicho cuerpo y tampoco por medio de la observación se ha constatado alguna vez tal existencia. En este sentido, dado que no hay nada fuera de los elementos y que todos los cuerpos físicos están compuestos de ellos, tampoco podrá haber un cuerpo simple infinito del cual todos los elementos hayan surgido y que sea separado o separable de ellos.

Por otro lado, no puede haber un cuerpo simple infinito en sentido absoluto porque ninguno de los elementos puede ser infinito y es imposible que el Todo, aunque sea finito, llegue a ser uno de los elementos (Benítez 1997, p. 22). Ninguno de los elementos puede ser infinito ni ser el Todo porque, de ser así, dicho elemento anularía a su contrario (*Fís.* I 7, 189b35) de tal forma que el movimiento —definido, en una de sus acepciones, como cambio de contrario a contrario— quedaría anulado (*Fís.* III 5, 205a1-9) y con él todo el dinamismo que constituye la naturaleza en la física aristotélica.

A pesar de haber declarado imposible, mediante las refutaciones que acabamos de estudiar, la existencia de un cuerpo sensible infinito, Aristóteles advierte que la negación absoluta del infinito es una hipótesis que conduce a las consecuencias imposibles que hemos mencionado anteriormente (comienzo y el fin temporal del cosmos, la indivisibilidad de las magnitudes y negación de la infinitud del tiempo). Por tanto, si bien no hay entes —compuestos materiales— de los cuales se pueda predicar infinitud dentro de la naturaleza aristotélica, es necesario aclarar por qué la existencia del infinito no puede ser negada de modo absoluto y cuál es el modo peculiar del ser de este infinito.

La apuesta de Aristóteles consistió en defender una particular existencia potencial (Charlton 1991, pp. 129-149) que, sin embargo, no debe ser

entendida en el sentido en que se dice «esto es potencialmente una estatua y después será una estatua» pues, como ya se ha mostrado anteriormente, es imposible la actualización del infinito (Sorabji 1983, pp. 210-215). Apelando a los distintos sentidos de «ser», el Estagirita aclara que el infinito no debe ser tomado como a un individuo particular, en el sentido de que su ser es como el de algo que llega a ser una sustancia, sino como algo que está siempre en generación y destrucción, siendo cada una de sus partes siempre finita y diferente (Hintikka 1966, pp. 197-198).

Definida ya esta característica existencia potencial nunca actualizable, Aristóteles diferencia entre dos tipos de infinitos: el infinito por aumento —que se da en el número—, y el infinito por división —presente en las magnitudes—.

En lo que se refiere a las magnitudes no hay un infinito por adición que sea tal que pueda superar toda magnitud, sin embargo en la división puede haberlo y ello porque toda magnitud, al ser divisible, puede ser superada siempre en la dirección de lo más pequeño (*Fís.* III 7, 207a34-207b2). Es decir, según Aristóteles, el hecho de que sea posible dividir sin término una magnitud no implica que esta deba concebirse como infinitamente extensa, sino que toda magnitud extensa es virtualmente divisible reiteradamente en partes que presentan la misma naturaleza que el todo (*Fís.* VI 2, 232b24; VI 8, 239a 20-30). Por tanto, si en una magnitud finita tomamos una cantidad determinada y luego otra en la misma proporción, pero no en la misma cantidad del todo inicial, el proceso puede continuarse sin término. Es decir, no será posible recorrer la magnitud finita, incluso si se tomara como punto de partida la magnitud extensa más pequeña, siempre que la división se lleve a cabo según la regla de no dividir el total en partes iguales sino según una proporción constante el residuo obtenido en cada caso (*Fís.* III 6, 206a33-b1; 206b12-16). En cambio, si las cantidades tomadas de la magnitud finita son siempre iguales será posible recorrerla, porque toda magnitud finita puede ser agotada mediante la sustracción de una cantidad determinada.

En el caso del número, Aristóteles establece que no puede haber infinito por división porque la unidad sustancial es indivisible. El número, entendido como una multiplicidad de unos o de cierta cantidad de ellos, debe detenerse, por tanto, en lo indivisible, —en la unidad sustancial— no pudiendo ser infinito por reducción. Sin embargo, en la dirección del aumento siempre es posible encontrar un número mayor (*Fís.* III 7, 207b10-15) porque toda magnitud, como ya hemos señalado, es infinitamente divisible.

Resulta evidente que la existencia que Aristóteles le concedió al infinito debe ser entendida como limitada exclusivamente al marco de la sucesión temporal y numérica (Fackhry 1988, pp. 43-48). Quedan absolutamente descartadas las posibilidades que contemplan la existencia de conjuntos con un infinito número de miembros que existan simultáneamente —pues, si bien el número es infinito por aumento lo numerado no lo es—, al igual que la existencia de magnitudes infinitamente extensas en el espacio. Propiamente, desde el punto de vista físico, el infinito sólo se puede predicar del tiempo que, a su vez, es número del movimiento (Annas 1975, pp. 97-113). Por tanto el infinito es un atributo que se predica del aspecto cuantitativo de una de las características definitorias de los objetos de estudio propios de la física (Trifogli 2000, pp. 10-11). Las cosas sensibles son aquellas que se caracterizan por el movimiento, y la medida de dicho movimiento es el tiempo del cual se predica la infinitud.

Paradójicamente, la defensa de unos estrictos límites en todos los aspectos del cosmos aristotélico —que serán rechazados por los medievales bajo la premisa de la omnipotencia divina—, llevó a la constatación de otra de las tesis más conflictivas para la ortodoxia cristiana: la infinitud del tiempo. No es difícil comprender cómo la argumentación física aristotélica se convirtió, en el siglo XIII, en la diana de todos los ataques, pues muchas de sus conclusiones llevaban inevitablemente a la negación del dogma cristiano. Un cosmos necesariamente finito ponía en jaque el poder divino y un tiempo infinito el propio acto de creación. La física aristotélica golpeaba, por tanto, dos de los pilares fundamentales de la caracterización cristiana de la divinidad: su condición de primer y único creador todopoderoso.

§2. El infinito en la cosmología de Tomás de Aquino

El Doctor Angélico aceptó gran parte de la argumentación aristotélica en favor de la finitud de las formas (Tomás de Aquino, *De nat. mat.*, cap. 3), la materia (Tomás de Aquino, *C.G.*, I, 17), las causas y los elementos (Tomas de Aquino, *STh.*, 1, q. 103, a. 2) que conforman el mundo creado. Asimismo, aceptó un número limitado de esferas celestes pero rechazó la tesis de que, fuera de la esfera de las estrellas fijas no hubiera nada en sentido absoluto. Tomando en cuenta las premisas aristotélicas y las exigencias del dogma, Tomás de Aquino concluyó que fuera del cielo sólo pueden existir Dios y las llamadas sustancias

separadas ya que de esta región de la realidad no puede predicarse ni el tiempo, ni el lugar, ni el vacío.

> Por ello es más concorde que se entienda esto de Dios y de las sustancias separadas, que no están claramente contenidas ni en el tiempo ni en el lugar, al estar separadas de toda magnitud y movimiento. Se dice que estas sustancias están allí, esto es, fuera del cielo, no como si estuvieran en un lugar, sino como no contenidas ni incluidas en los continentes de las realidades corporales, pero sí sobrepasando toda naturaleza corporal (Tomás de Aquino, *In De Caelo*, I, lect. 21, n. 213).

Tal como hiciera antes Aristóteles, el Aquinate tampoco dejó de lado el estudio del infinito en su cosmología (Cohn 1994, pp. 98-100), sin embargo, al igual que ocurrió con el resto de cuestiones relativas a la naturaleza, ésta también quedó supeditada a la introducción dentro del sistema filosófico de la divinidad cristiana. Por ello, el primer paso para la comprensión de su planteamiento ha de consistir en exponer lo sostenido por el Aquinate respecto a la relación entre Dios e infinito.

§2.1. El infinito y la divinidad

Acerca del problema de la existencia del infinito Tomás señaló, en primer lugar, que si los matemáticos utilizan el infinito en sus demostraciones, presumiblemente éste no sea un puro ente de razón, sino que ha de tener algún grado en los entes (Tomás de Aquino, *In Phys.*, III, lect. 7). En este sentido, si del infinito se puede predicar el ser, no es posible que sea en vano y no tenga un determinado grado de existencia en la realidad (*In Phys.* III, lect. 6). Por ello, el estudio de la naturaleza exige determinar con precisión su posición y papel en la constitución del cosmos. Sin embargo, concordando en este punto con Aristóteles, el Aquinate advirtió que la afirmación de un infinito actual, no meramente potencial, es una simple construcción de la imaginación que resulta de la posibilidad de la mente de añadir siempre algo más a una cantidad finita dada (Argerami 1971, pp. 217-232). La realidad, para el Doctor Angélico, no tiene por qué seguir a toda operación del intelecto, hecho que imprime una obligada cautela a la hora de aceptar las hipótesis propuestas por las diversas teorías rivales (Sanguineti 1977, p. 121).

> Aquello que máximamente trae consigo la corriente que mueve a los hombres a establecer el infinito, procede del hecho de que el intelecto nunca se agota en poder añadir algo más sobre cualquier finito dado. Los antiguos filósofos estimaban que las cosas se acomodaban a la aprehensión del intelecto y del sentido, y por eso sostenían que todo lo que aparece es verdadero y en consecuencia también creían que en las cosas también se hallaría el infinito. Se da, en efecto, la apariencia de un número infinito, porque añadiendo a un número dado una unidad, el entendimiento alcanza otra especie numérica. Y por la misma razón parecen infinitas las magnitudes matemáticas, tratadas en la imaginación, puesto que sobre cualquier otra magnitud dada podemos imaginar otra mayor. Y por la misma causa parece haber fuera del cielo un cierto espacio infinito, porque podemos imaginar fuera del cielo unas ciertas dimensiones extendidas al infinito (*In Phys.* III, lect. 7).

La posición del dominico (Sanguineti 1977, p. 176), consistió en señalar que la inteligencia humana no debe ser tenida siempre por infalible, en el sentido de que no todo lo que se aprehende con el intelecto o la imaginación sea verdadero (*In Phys.* III, lect. 7). Esta nota permite subrayar la presencia en el pensamiento del Aquinate de la misma precaución frente a las posibles derivas de la razón que mostró el Estagirita de forma reiterada en sus tratados físicos. Se trató, sin duda, de una actitud mucho más exigente que la conocida en los siglos anteriores de la Edad Media respecto a la validez de teorías, puesto que obligaba al investigador a presentar razones suficientes que debían ir más allá de una justificación basada en la autoridad de la tradición o la intuición personal. La aceptación de una determinada posición ha de estar sostenida, según el Aquinate, por un conjunto de criterios de calidad —como la coherencia lógica interna y la concordancia inductiva— que deben responder a los cánones del pensamiento racional y no a su aspecto meramente verosímil o concorde con la doctrina.

Partiendo de la noción de infinito ofrecida por el Estagirita, Tomás de Aquino estableció, como primera condición, la imposibilidad de atribuir a Dios la perfección causada por la multitud que se sigue de la concepción del infinito como un término relacionado con la cantidad (Masterson 1964, 39-68). Las razones de esta restricción parten de las cualidades fundamentales por las cuales el Aquinate había definido la divinidad, de tal forma que si Dios no admite composición de partes o accidentes, tampoco puede admitir el predicado del infinito en cuanto cantidad continua debido su incorporeidad.

> Debemos, pues, demostrar que Dios es infinito conforme a este modo de serlo. Pero no tomando infinito en un sentido de privación, como sucede en la cantidad dimensiva o numeral que, en efecto, de suyo ha de tener un fin; y por eso se llaman infinitos los seres que no lo tienen porque se les privó de lo que naturalmente debían tener; por esta razón en ellos el infinito significa imperfección. En Dios, por el contrario, se ha de entender el infinito solamente en sentido negativo, porque no hay término ni fin en su perfección, sino que es el ser perfectísimo. En este sentido, por lo tanto, se debe atribuir a Dios la infinitud» (*C.G.* I, 43).

En lo que respecta a los cánones físicos, el Aquinate siguió a Aristóteles en la tesis de que no puede haber un cuerpo infinito cuantitativo en acto. Pero si esto es así, cabe preguntarse en qué sentido se puede hablar de infinito respecto a Dios. Para el doctor Angélico, dicho atributo ha de restringirse al ámbito de lo que denomina «magnitud espiritual», término que hace referencia a la potencialidad y la perfección de la naturaleza divina. En este sentido, en Dios se ha de entender por infinito el hecho de que no hay término ni fin en su perfección que sobrepasa los géneros la cual puedes ser participada, a su vez, de infinitas maneras.

> Esta magnitud espiritual se considera bajo dos aspectos: en cuanto a la potencialidad y en cuanto a la bondad o perfección de la propia naturaleza. Se dice, en efecto, que una cosa es más o menos blanca en la medida en que su blancura es completa. Se aprecia también la magnitud del poder por la grandeza de la acción o de los hechos. Pero, de estas magnitudes, una es consecuencia de la otra, porque, por el hecho mismo de que un ser está en acto, es activo; por lo tanto, en la medida en la que está completo en su acto, así es el modo de la magnitud de su virtud. Y así concluimos que las cosas espirituales son grandes en la medida en que son perfectas. En este sentido dice San Agustín: En aquellas cosas que no son grandes por la masa, es lo mismo ser más grande que ser mejor (*C.G.* I, 43).

§2.2. El infinito en el cosmos creado

Una vez expuesta la cuestión relativa a la divinidad, Tomás pasó a concentrarse en el lugar del infinito dentro del cosmos ya creado, con independencia de la posibilidad de predicarlo o no de la divinidad. Tomando, al estilo del Estagirita, en consideración las posiciones de los filósofos antiguos, el dominico subrayó que de ellos muchos pensaron que el primer principio de las cosas debía ser infinito; tales fueron los casos de Demócrito y Anaxágoras. Sin embargo, dichos

pensadores consideraron la infinitud de este primer principio en el modo de la cantidad discreta (*C.G.* I, 43).

> Pero el estudio de los filósofos posteriores ha demostrado que no se da un cuerpo infinito, y a esto se añade que necesariamente ha de haber un primer principio de alguna manera infinito; resultando de esto que el infinito, como primer principio, no es cuerpo ni virtud corporal (*C.G.* I, 43).

Es posible apreciar cómo en este caso prima, para el dominico, la conclusión lógica del argumento aristotélico frente a la idea misma de la omnipotencia divina. De hecho, el Aquinate insistió en que, aunque Dios posea un poder infinito, no puede, sin embargo, hacer que una criatura posea una esencia absolutamente infinita porque ello implicaría caer en la grave contradicción de sostener que la esencia y la existencia de una cosa creada se identifican, convirtiéndose ésta en algo subsistente y, con ello, poseedora de las mismas cualidades que Dios (Cohoe 2013, pp. 830-844). Como respuesta a este problema Tomás de Aquino introdujo una distinción fundamental entre infinito *secundum essentiam* e infinito *secundum magnitudinem*, abriendo una nueva concepción no considerada por el Estagirita.

Al no existir posibilidad de hablar de un ser creado con una esencia infinita por la contradicción antes mencionada, cabe preguntarse si es posible hablar de una criatura infinita por su magnitud. Para analizar esta cuestión Tomás de Aquino distinguió, en primer lugar, entre los cuerpos matemáticos —en los cuales sólo se toma en cuenta la cantidad—, y los cuerpos naturales o físicos —en los que se toma en consideración su materia y forma.

Respecto a los cuerpos naturales, Tomás sostuvo que ninguno puede ser, de hecho, infinito porque todo cuerpo físico ha de tener una determinada esencia. Tal como mantuvo Aristóteles, de la esencia o forma sustancial de cada cosa se derivan unos determinados accidentes, entre los cuales está la cantidad. Por consiguiente, todo cuerpo natural tiene un determinado límite respecto a su posible magnitud, y por ello no puede ser infinito (*STh.* 1, q. 7, a. 3). Esta conclusión fue derivada por Tomás del fenómeno del movimiento. Apelando a la teoría aristotélica, el Aquinate aceptó que todo cuerpo físico tiene algún movimiento natural, pero si dicho cuerpo fuese infinito no podría tener ninguno. No podría tener un movimiento rectilíneo pues, tal como señala Aristóteles, para que un cuerpo se mueva en línea recta con movimiento natural

ha de estar fuera de su lugar propio, cosa que no podría suceder en un cuerpo infinito pues éste ocuparía todos los lugares (Jenkins 1997, pp. 136-138). Tampoco podría tener un movimiento circular (*In De Caelo* I, lect. 11, n. 150), pues en este tipo de movimiento una parte del cuerpo se traslada hasta ocupar el sitio que antes ocupaba otra. Sin embargo, esto no sería posible en un cuerpo infinito.

> Si suponemos que de un centro parten dos líneas, cuanto más se prolonguen, tanto más se alejan una de otra, de suerte que, si el cuerpo fuese infinito, la distancia entre ellas sería también infinita, y, por consiguiente, nunca llegaría una al sitio que la otra ocupó (*STh.* 1, q.7, a.3).

Al mismo tiempo, Tomás aceptó la tesis aristotélica referida al infinito por división señalando que la división del todo es una aproximación a la materia mientras que la adición es una aproximación al todo, de tal forma que de ello se sigue que el infinito no se alcanza por la adición sino sólo por medio de la división (Duhem 1995, p. 16).

Para Tomás al igual que para Aristóteles, el número de seres que conforman la realidad natural es esencialmente finito. Sin embargo, el dominico planteó la cuestión de si es posible concebir, de alguna forma, una multitud real infinita. Ante esta cuestión, el dominico se decantó de nuevo por hablar de un número limitado de seres posibles. Si toda multitud ha de pertenecer a una especie y las especies de las multitudes se reducen a los números, ninguna multitud puede ser infinita. Cada número es una multitud medida por la unidad y por tanto, es imposible que una multitud infinita en acto. A ello se une el hecho de que el gran número de cosas existentes en la naturaleza es fruto del acto de la creación. Todo lo creado está sometido a un determinado propósito del creador de tal forma que es indispensable que el conjunto de las cosas creadas forme un número determinado.

Sin embargo, —tal como defendió Aristóteles en la *Física* (III 7, 207b5-15)— puede haber una multitud infinita en potencia. Ello se debe a que el aumento de este tipo de multitud se obtendría mediante la división de la magnitud, y dicha división es aceptada por ambos autores como infinita.

> Aunque no se opone a la existencia de unos seres el que haya, además otros, sin embargo, una multitud infinita de seres se opone a cada una de las especies de multitud, por lo cual no es posible que exista de hecho una multitud infinita (*STh* 1, q. 7, a. 4).

Sanguineti remarca un punto fundamental respecto a la posición del Aquinate: alejándose de la postura del Estagirita y tomando como fundamento la doctrina de Algazel, Tomás se planteó la posibilidad de hablar de un infinito en acto numérico que no suponga una infinitud cuantitativa de materia. El dominico entendió que la finitud o infinitud cuantitativa no constituye una de las cualidades intrínsecas del ser de los entes. De ahí que no considerara una exigencia necesaria la conclusión de su número finito porque, en la propia esencia de los compuestos, no hay ninguna imposibilidad de infinitud (Sanguineti 1977, p. 177). Dado que el ser mismo de las cosas creadas no se identifica con la cantidad, la propuesta de una hipotética infinitud cuantitativa no afectaría al carácter finito en cuanto participado de las criaturas. De hecho, al Aquinate no le pareció contraria a la razón la tesis que sostiene la existencia de un número infinito de entidades inmateriales. Sin embargo, respecto a los compuestos aparece el inconveniente ya mencionado de que la materia es potencia para un *quantum* determinado y no infinito (Sanguineti 1977, p. 178).

Por tanto, el infinito cuantitativo en acto no existe ni en la realidad ni en la mente, distinguiéndose de aquel al que se refieren los matemáticos (*In Phys.* III, lect. 7). No hay posibilidad de hablar de un número infinito de compuestos existentes simultáneamente en acto, sino sólo potencialmente vistos desde el punto de la sucesión temporal. Por otro lado, tal como señala Sanguineti (1977, p. 179), una adición infinita respecto al continuo que se refiere a las magnitudes dimensionales de los seres no es aceptable ni siquiera desde el punto de vista potencial, dado que la materia prima solamente tiene potencia para las cantidades determinadas. Esta misma doctrina se hace extensiva, según el Aquinate, también para todo aquello de lo cual se predica la cantidad divisible: el movimiento y el tiempo (*In Phys.* II, lect. 6-12; Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 2, a. 10).

Respecto a la cuestión del tiempo, Aristóteles había defendido la eternidad del movimiento —del cual el tiempo es número— así como la necesidad de que algunos de los móviles deban existir indefinidamente en algún sentido (*Fís.* 201a30-35), hecho que llevaba a concluir la ausencia de límites en lo que respecta al dinamismo cronológico del cosmos.

Frente a estas consideraciones, Tomás de Aquino, estuvo obligado a introducir todo un conjunto de delimitaciones que permitieran mantener a salvo las premisas de la fe cristiana y rechazar el necesitarismo de Aristóteles en defensa del origen temporal y contingente de la creación. Así, frente a los ciclos regulares e interminables de la naturaleza del Estagirita, el Aquinate subrayó la infinitud como una propiedad exclusiva de la divinidad y aplicó una estricta demarcación a los límites temporales del mundo.

Para el Doctor Angélico, todo lo que es y existe depende directamente de Dios, causa de todas las cosas, hecho que impide hablar de la posibilidad de que algo —como el tiempo o el movimiento— existan de forma separada y autónoma respecto de la divinidad. Pero si Dios es la causa del ser de todo lo que hay, los dos vectores fundamentales de la física del Filósofo, también fueron necesariamente creados por la divinidad. Es decir, tiempo y movimiento tuvieron —al igual que el resto de la realidad— un punto de arranque, antes del cual no existían, y por el cual es necesario negar su infinitud (*C.G.* II, 15).

Con el fin de descartar la posibilidad que el tiempo y el movimiento pudieran considerarse como escenarios en los cuales o por medio de los cuales pudo haberse realizado la creación, el Aquinate, insistió en que ésta se produjo, en sentido estricto, a partir de la nada.

> Si alguna cosa es efecto de Dios, o proviene de algo preexistente o no. Si no proviene, obtendremos lo propuesto, o sea, que Dios produce algún efecto sin nada preexistente. Más si proviene de algo preexistente, o se da un proceso infinito, cosa que, como prueba el Filósofo, no es posible en las cosas naturales; o tenemos que remontarnos algo primero que no presuponga otro (*C.G.* II, 16).

De ello se sigue la clara primacía que Tomás de Aquino concedió al ser respecto del movimiento. El primer acto de la divinidad fue el de conceder existencia a las cosas y, sólo después, las puso en movimiento.

> Ahora bien, el ser es más universal que el moverse, pues hay seres inmóviles, según enseñan los filósofos. Es preciso, por tanto, que sobre la causa que sólo obra moviendo y cambiando haya otra que sea el primer principio del ser. Tal principio demostramos ya que es Dios. Luego Él no obra únicamente moviendo y cambiando. Pero lo que no puede dar el ser a las cosas sin contar con materia previa, obra exclusivamente movimiento y cambiando, pues el hacer algo de la materia implica movimiento o cierta mutación (*C.G.* II, 26).

La creación, por tanto, no debe ser concebida como un movimiento o una mutación sino como una emergencia sin sustrato subyacente. En este sentido, lo que Aristóteles había dotado con la cualidad de la infinitud es algo que, en el pensamiento tomista, tiene una aparición posterior y relativa al ser, no constituyendo una causa necesaria del mismo, sino una consecuencia o efecto de la existencia de lo móvil.

> Los extremos del movimiento o de la mutación se encuentran en el mismo orden, ya sea porque están bajo un mismo género a manera de contrarios como ocurre con el movimiento de aumento y alteración y en el de desplazamiento en el lugar, ya sea porque coinciden en una potencia de la materia, como la privación y la forma en la generación y corrupción. Ningún caso puede aplicarse a la creación, pues allí no se da potencia ni nada del mismo género que se presuponga a la creación. Luego allí no hay movimiento ni mutación (*C.G.* II, 17).

Establecida la tesis de que la creación no es movimiento, Tomás de Aquino insistió en que tampoco puede ser concebida como una sucesión temporal sino que se trata de una producción instantánea. Es decir, frente al relato bíblico en el que se narran los seis días en los que Dios creó y organizó el mundo, el Aquinate argumentó a favor de la ausencia de cualquier tipo de lapso temporal capaz de medir el acto de creación, ya que dicha afirmación conllevaría caracterizar, aristotélicamente, la creación como una forma de movimiento.

> En todo obrar que incluya sucesión, el estar haciéndose es anterior al estar hecho, como se prueba en el libro VI de la Física. Ahora bien, esto no puede ocurrir en la creación, porque el estar haciéndose que precediese al estar hecho de la criatura necesitaría algún sujeto, el cual no puede ser la misma criatura de cuya creación hablamos, porque no se da antes de ser hecha, y tampoco el hacedor, porque el ser movido no es acto del motor sino del móvil. Habría que decir, por tanto, que el estar haciéndose tenía por sujeto alguna materia preexistente al efecto, lo cual va en contra la esenia de la creación. Luego es imposible que haya sucesión en la creación (*C.G.* II, 19).

La eliminación de los dos rasgos fundamentales que, en la física de Aristóteles, caracterizaban la naturaleza permitió al Aquinate definir la creación como un acontecimiento puramente sobrenatural en el cual se establecieron las determinaciones espaciales y temporales del cosmos. En este sentido, el

universo resultante de la asimilación tomista estuvo marcado por unos límites mucho más estrictos que aquéllos a los cuales había estado sometido en la filosofía de Aristóteles.

Un mundo creado, encerrado en sí mismo y limitado en su extensión espacial, así como en el número y tipo de entidades y procesos que podía albergar, fue la cosmovisión a la cual tuvieron que enfrentarse los primeros científicos de la Modernidad. Por todo ello, la ruptura del sistema que configuró la base de la doctrina de la Iglesia católica a partir del siglo XIV, implicó la necesaria refutación, no sólo de las premisas cristianas, sino de todo el fundamento argumental de raigambre aristotélica que lo sustentaba. El resultado de esta fractura no fue sino el derrumbe de los límites que, en pos de la defensa de una jerarquización ontológica estricta, habían marcado las dos principales autoridades en materia física que el polémico siglo XIII había encumbrado: Aristóteles y Tomás de Aquino.

Las palabras de Koyré, en su célebre texto *Del mundo cerrado al universo infinito*, dan muestra de la importancia que posee, en términos historiográficos, el análisis detallado de la forma en la que fueron definidos conceptualmente los límites del universo creado en los últimos momentos de la Baja Edad Media ya que, gran parte de la comprensión de la revolución científica posterior depende de la correcta interpretación de las bases del sistema aristotélico cristianizado frente al cual reaccionaron los modernos.

> Por lo que a mí respecta, en mis *Estudios galileanos* he tratado de definir los patrones estructurales de la vieja y de la nueva visión del mundo […] Me parecía que se podían reducir a dos acciones fundamentales e íntimamente relacionadas, que caracterizaba como la destrucción del cosmos y la geometrización del espacio; es decir, la sustitución de la concepción del mundo como un todo finito y bien ordenado, en el que la estructura espacial incorporaba una jerarquía de perfección y valor, por la de un universo indefinido o aun infinito que ya no estaba unido por subordinación natural, sino que se unificaba tan sólo mediante la identidad de sus leyes y componentes últimos y básicos. […] Como es obvio, el cambio espiritual que estoy describiendo no se produjo mediante una mutación repentina. También las revoluciones exigen tiempo para realizarse; también las revoluciones poseen historia. Así, las esferas celestes que ciñen el mundo, manteniéndolo unido, no desaparecieron de un golpe con una poderosa explosión; la burbuja del mundo creció y se hinchó antes de estallar, confundiéndose con el espacio que la rodeaba (Koyré, 1999, p .2).

REFERENCIAS

ANNAS, Julia (1975). «Aristotle, Number and Time». *Philosophical Quarterly* 25, pp. 97–113. DOI: 10.2307/2217626

ARISTÓTELES (2008). *Física* [*Fís*]. Introducción, traducción y notas de Guillermo Rodríguez de Echandía. Revisada por Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (2008). *Acerca del cielo* [*De caelo*]. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Revisada por Daniel Riaño Rufilanchas. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (1994). *Metafísica* [*Met.*]. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Revisada por Paloma Ortíz. Madrid: Gredos.

ARGERAMI, Omar (1971). «El infinito actual en Santo Tomás». *Sapientia* 26, pp. 217–232.

BARTHA, Paul (2001). «Monstrous Neighbors or Curious Coincidence: Aristotle on Boundaries and Contact». *History of Philosophy Quarterly* 18:1, pp.1–16.

BENÍTEZ, Laura; y ROBLES, José Antonio (1997). *El problema del infinito. Filosofía y matemáticas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

BOLOTIN, David (1993). «Continuity and infinite divisibility in Aristotle's physics». *Ancient Philosophy* 13:2, pp. 323–340. DOI: 10.5840/ancientphil19931325

CAVEING, Maurice (1994). «La proportionnalité des grandeurs dans la doctrine de la nature d'Aristote». *Revue d'histoire des sciences* 47: 2, pp. 163–188. DOI: 10.3406/rhs.1994.1200

CHARLTON, William (1991). «Aristotle's Potential Infinites». En *Aristotle's Physics*: *A Collection of Essays,* editado por Lindsay Judson. Oxford: Claredon Press, pp. 129–149.

COHN, Jonas (1994). *Histoire de l'infini. Le problème de l'infini dans la pensé occidentale jusqu'à Kant*. Paris: Éditions du Cerf.

COHOE, Caleb (2013). «There Must be a First: Why Thomas Aquinas Rejects Infinite, Essentially Ordered, Causal Series». *British Journal for the History of Philosophy* 21: 5, pp. 839–844. DOI: 10.3406/rhs.1994.1200

DELISLE, Jean; y WOODSWORTH, Judith (2012). *Translators through History.* Edición revisada. Philadelphia: John Benjamins. DOI: 10.1075/btl.101

DENIFLE, Heinrich; y CHÂTELAIN, Emile (1889). *Chartularium Universitatis Parisiensis.* Sub auspiciis Consilii generalis facultatum parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit. Vol. I. Paris: Delalain. REIMPRESO EN: Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

DUHEM, Pierre (1985). *Medieval cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void and Plurality of Worlds*, editado y traducido por Roger Ariew. Chicago–Londres: The University of Chicago Press.

EBBESEN, Sten (1982). «Ancient Scholastic Logic as the Source of Medieval Scholastic Logic». En *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* editado por Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg y Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press: pp. 101–127. DOI: 10.1017/chol9780521226059.006

EDEL, Abraham (1934). *Aristotle's Theory of the Infinite*. Nueva York: Kessinger Publishing.

FACKHRY, Majid (1988). «Aristotle and Absolute Time». *Diotima* 16: pp. 43–48.

HARRY, Chealsea C. (2015). *Chronos in Aristotle's Physics: On the Nature of Time*. Nueva York: Springer.

HINTIKKA, Jaakko (1966). «Aristotelian Infinity». *Philosophical Review* 75: pp. 197–218. DOI: 10.2307/2183083

INCIARTE ARMIÁN, Fernando (2005). *Firts Principles, Substance and Action: Studies in Aristotle and Aristotelianism*. Nueva York: Olms.

JACOBI, Klaus (1992). «Begründen in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury». *Philosophisches Jahrbuch* 99:2, pp. 225–244.

JENKINS, John I. (1997). *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.

KOUREMENOS, Theokritos (1995). *Aristotle on Mathematical Infinity*. Stutgart: Franz Steiner.

KOYRÉ, Alexandre (1957). *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [Existe traducción en español: *Del mundo cerrado al universo infinito*. Trad. Carlos Solís Santos. Madrid: Siglo XXI, 1999].

LEAR, Jonathan (1988). *Aristotle. The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511570612

LANG, Helen S. (1992). *Aristote's Physics and Its Medieval Varieties*. Albany: State University of New York Press.

MANSION, Auguste (1934). «La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès – Albert le Grand – Thomas d'Aquin». *Revue néo–scolastique de philosophie* 36:41, pp. 275–307. DOI: 10.3406/phlou.1934.2850

MASTERSON, Patrick (1964). «La définition du fini implique–t–elle l'infini?». *Revue Philosophique de Louvain* 62:73, pp. 39–68. DOI: 10.3406/phlou.1964.5244

PICHÉ, David; y Lafleur, C. (1999). *La condamnation parisienne de 1277*. Nueva edición del texto latino. Traducción, introducción y comentario de David Piché. Paris: J. Vrin.

SANGUINETI, Juan José (1977). *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*. Pamplona: Eunsa.

SORABJI, Richard (1983). *Time, Creation and the Continuum. Theories in antiquity and the early middle ages*. Chicago: University of Chicago Press.

SWEENEY, Leo (1960). «L'infini quantitatif chez Aristote». *Revue Philosophique de Louvain* 58:60, pp. 505–528. DOI: 10.3406/phlou.1960.5053

TOMÁS DE AQUINO (2001). *Comentario a la Física de Aristóteles* [*In Phys.*]. Traducción, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora. Pamplona: Eunsa.

TOMÁS DE AQUINO (2002). *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo* [*In De Caelo*]. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz. Pamplona: Eunsa.

TOMÁS DE AQUINO (2007). *Suma contra los gentiles I. Libros 1º y 2º. Dios, su existencia, su naturaleza: La creación y las criaturas* [*C.G.*]. Edición bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. Introducciones a cargo de Eudaldo Forment Giralt. Nueva edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

TOMÁS DE AQUINO (2010a). *Suma teológica, I* [*STh*]. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Presentación de Damián Byrne. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

TOMÁS DE AQUINO (2010b). *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas [De nat. mat.]*. En *Cuadernos de Anuario Filosófico* 115. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

TOMÁS DE AQUINO (2016). *Cuestiones disputadas sobre la verdad* [*De Ver.*]. Edición de Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y Mª Idoya Zorroza. Pamplona: Eunsa.

TRIFOGLI, Cecilia (2000). *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca.1250–1270): Motion, Infinity, Place and Time*. Leiden: Brill.

Recibido: *25-Mayo-2015* | Aceptado: *22-Septiembre-2015*



ANA MARIA C. MINECAN, es Investigadora en la Universidad Complutense de Madrid, España. Doctora en Filosofía (PhD) por la Universidad Complutense de Madrid. Sus principales áreas de interés son la historia de la filosofía medieval, la filosofía de la naturaleza, la política clásica y la retórica. Entre sus principales publicaciones se cuentan, su libro: *Recepción de la física de Aristóteles por Tomás de Aquino* (Madrid: Servicio de publicaciones UCM, 2015); capítulos de libro como: «El renacimiento del pensamiento filosófico occidental: Domingo Gundisalvo e Ibn Dawud», en *Fronteras en discusión. La Península Ibérica en el siglo XII*, ed. Juan Martos Quesada y Marisa Bueno Sánchez (Madrid: A.C. Almudayna, 2012), pp. 115-132; «El vínculo comunitario y el poder en Ibn Jaldún», en *Pensar lo político. Ensayos sobre comunidad y conflicto*, ed. José-Miguel Marinas (Biblioteca Nueva: Madrid, 2012), pp. 117-142; y artículos en revistas como: «Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de "averroísmo latino"», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27 (2010): pp. 63-85; «Movimientos en el vacío: cuestiones en torno a la asimilación de la teoría aristotélica del *plenuum* en la visión cosmológica de Tomás de Aquino», *Hybris Revista de Filosofía*, de próxima aparición.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento. Universidad Complutense de Madrid, Ciudad Universitaria s/n. 28040 Madrid, España. e-mail (✉): aminecan@filos.ucm.es

---

COMO CITAR ESTE TRABAJO: MINECAN, Ana María C. «Los límites del universo creado: la asimilación tomista de la doctrina aristotélica en torno al problema de la infinitud». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 119-143.

Hermosos desperdicios, ordenado azar*

JUAN TOLEDANO VEGA

§1. Introducción

ADENTRARSE FILOSÓFICAMENTE EN EL PENSAMIENTO de los autores que conocemos como presocráticos siempre requiere una actitud cuidadosa; en tanto que ellos nunca se consideraron filósofos ni hicieron filosofía (tal como nosotros lo entendemos). Afirmaba Heidegger que para comprender a Heráclito debemos abordar los fragmentos del efesio en conjunto, como un todo global, y que, además, es necesario más que en ningún otro filósofo *pensar por nosotros* mismos su pensamiento (Heidegger Fink 1986, p. 70). Sus fragmentos aparecen como revelaciones fragmentarias de una realidad oculta, más como pinceladas para *representar* —en el sentido de volver a hacer presente, *re-praesentatio*— que razonamientos con la intención de *decir*. Pues la naturaleza de los escritos de Heráclito nos obliga a pensar lo que él pensó —nos arrojan en medio del problema— como único camino para lograr discernir algo del *pathos* del hombre.

Para esto he seleccionado una serie de fragmentos a los que acercarnos hoy en referencia al tema elegido. Puesto que sería imposible hablar de todos los fragmentos en el tiempo del que dispongo, he creído necesario hacer unas breves consideraciones sobre un par de particularidades del pensamiento de Heráclito, de modo que nos sirvan de punto de partida. En primer lugar una pequeña apreciación muy general sobre la tradición en historia de la filosofía que considera a los presocráticos como un conjunto homogéneos de pensadores preocupados por temas físicos; para, a continuación, hablar sobre el singular lenguaje de Heráclito, y a partir de éste enlazar con el tema principal de este trabajo. La relación del lenguaje enigmático del filósofo de Éfeso con su visión y actitud ante el flujo del devenir.

* El presente texto es la revision de una ponencia expuesta en el 1er. Seminario Internacional de Posgraduados en Filosofía del MUEAF, en la Universidad de Salamanca el 11 de marzo de 2014.

J. Toledano Vega (✉)
Universidad de Salamanca, España
email: juantoledanovega@gmail.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 145-153
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

§2. Consideraciones previas sobre el fuego y la ἀρχή

En primer lugar debemos advertir sobre el significado de la ἀρχή en Heráclito. Punto éste, en el que, a pesar de que coinciden la mayor parte de los estudiosos de este filósofo, la tradición pedagógica de los manuales de filosofía ha seguido manteniendo la perspectiva aristotélica, puramente enfocada a la física.

Aristóteles atribuyó el origen de la filosofía a Tales en un contexto muy concreto de su propia argumentación, dentro de la búsqueda del primer principio de la φύσις. La exégesis aristotélica se basa en la aplicación a Tales y a sus sucesores de una perspectiva basada en principios materiales físicos, «aquellos de donde proceden todas las cosas que existen y llegan por primera vez a su ser, y donde terminan por corromperse». Esta perspectiva ha seguido siendo alimentada a su vez en la modernidad, ya sea por filosofías de la historia del siglo XIX, que introducen una época hilozoísta de la filosofía, o simplemente por la simplificación pedagógica de los manuales, diccionarios e historias de la filosofía.

A la idea del fuego como *arjé* va unida también otra concepción tópica y típica, la de que Heráclito —formando parte del supuesto grupo de los φυσικοί— era un filósofo preocupado solamente por los problemas de la φύσις. De esta manera nombra Aristóteles a los filósofos que hoy conocemos como presocráticos, imponiendo en ellos una separación *de las ciencias* que ellos mismos no se habrían planteado. Esta perspectiva deformada también se ha continuado extendiendo debido a la historia de la ciencia, interesada en presentar unos albores de la misma y en buscar unos *primeros balbuceos* de la especulación física moderna.

Sin entrar ahora en las innumerables diferencias entre los filósofos agrupados bajo el término de presocráticos, debemos prescindir de estos prejuicios para abordar el estudio del filósofo de Éfeso. No es posible entender el fuego heraclíteo como principio material de la φύσις, pues no es posible un principio o un fin, ni siquiera una pausa en la discordia que reina en el mundo, por eso Heráclito critica a Homero cuando éste dice «ojalá cese la guerra entre los hombres» pues, dice Heráclito, «la paz sería la muerte»(DK 22A22). El fuego heraclíteo se presenta entonces no como un principio natural, sino como imagen del mundo, una imagen poética podríamos decir, que da muestra de la personalidad y los atributos del mundo.

No es Heráclito un filósofo preocupado exclusivamente por la física. Gran parte de sus fragmentos no tratan del devenir de la φύσις en sí, sino de la actitud

de los hombres ante tal devenir y ante el mundo. Es por tanto un filósofo preocupado por cuestiones antropológicas y éticas, incluso más que por los problemas puramente físicos.

§3. El lenguaje de Heráclito. Enigma y mímesis.

Es otro tópico de sobra conocido el de la oscuridad de las palabras de Heráclito. Su estilo aforístico, formado por sentencias en principio independientes las unas de las otras, junto con lo enigmático de cada una en sí misma, ha sido la razón de dicha fama. Pero esta *oscuridad* de sus fragmentos en particular y de su obra en general (esta parte la he marcado yo. Me parece que debe ser suprimida, pues es obvio que toda la obra de Heráclito que conocemos son sus fragmentos. No sé si prefieras pedirle su opinión a Juan antes, o simplemente quitarla y ya) no es en absoluto gratuita, sino que está directamente relacionada con su visión del mundo como vamos a ver a continuación.

Para acercarnos al fragmento que da título a esta ponencia, «Desperdicios lanzados al azar, el más bello orden de mundo» (DK 22B124)[1] debemos hacer referencia antes a otro enigma, perteneciente a la tradición griega, al que Heráclito se refiere a su vez en otro de sus fragmentos. El enigma aparece en un pequeño mito que habla de la muerte de Homero. El relato cuenta que Homero había acudido a la isla de Íos porque preguntando por sus padres al oráculo, éste le había indicado que ésta era la patria de su madre, que le acogería cuando muriese. A su vez, el oráculo, le advirtió que se guardara del enigma de unos jóvenes. Se encontró Homero en la isla con unos jóvenes pescadores, y cuando les preguntó por cómo había ido la jornada de pesca, los muchachos le contestaron: «Lo que hemos visto y cogido, lo dejamos; lo que no hemos visto ni cogido, lo traemos». Al fin, Homero, al no poder encontrar la solución al enigma, murió de desesperación.

Resulta que los pescadores no habían salido a faenar aquel día, en lugar de eso se estaban dedicando a despiojarse en la orilla. De ahí «Lo que hemos visto y cogido, lo dejamos» refiriéndose a los piojos que se había quitado y «lo que no hemos visto ni cogido, lo traemos» refiriéndose a los piojos que aún llevaban encima.

El enigma de los pescadores presenta un enunciado contradictorio, más concretamente una pareja de contradicciones, «lo que hemos cogido/no

[1] Diels Kranz, 22 B 124: «ὅκωσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος».

hemos cogido» y «lo que hemos dejado/traemos» que aparecen emparejadas de forma racionalmente inversa. Leyendo la definición de enigma que nos da Aristóteles en la *Retórica*: «los enigmas bien planteados, comportan una enseñanza y contienen una metáfora» (*Ret.* 1412a25-26). El enigma se presenta como la enunciación de una imposibilidad racional que, sin embargo, es expresión de un objeto real. Así las parejas de contradicciones aparecen como dicha imposibilidad para el interlocutor que está pensando en peces, pero bajo esa apariencia esconden una verdad, pues lo pescadores se refieren a los piojos.

El fragmento 56 de Heráclito hace referencia a este relato, aunque omite buena parte del mismo, presumiblemente porque era una leyenda bien conocida en la época. El relato sobre la muerte de Homero nos sirve para abordar la interpretación de este fragmento 56. Heráclito emplea el enigma de los pescadores para plantear uno nuevo; el fragmento dice así: «Se ven engañados los hombres respecto al conocimiento de las cosas manifiestas, igual que Homero, el más sabio de todos los griegos. En realidad, aquellos muchachos que se estaban despiojando, lo engañaron cuando le dijeron: Lo que hemos visto y cogido, lo dejamos; lo que no hemos visto ni cogido, lo traemos» (DK 22B56).[2]

Para este nuevo problema no se nos da la solución: Heráclito crea este *enigma sobre un enigma*, y nos lo lanza como uno más de sus desafíos. Podemos intentar desentrañar el significado oculto del fragmento apoyándonos en el relato sobre Homero. Heráclito introduce un nuevo factor en el juego: «las cosas manifiestas», respecto a las cuales los hombres se ven engañados igual que Homero. Éstas ocuparían entonces la posición de los peces/piojos, de lo que nos queda algo así: *Las cosas manifiestas que hemos visto y cogido, las dejamos.* Esto es, las sensaciones que *tomamos* —haciéndolas nuestras— y que conforman el mundo que nos rodea. Por ejemplo, como lo expone en el fragmento 3: «La anchura del Sol es la de un pie humano» (DK 22B3).[3]

Así «las cosas que hemos cogido» podrían hacer referencia a la serie de sensaciones que conforman nuestro mundo. Continuando con el enunciado, estas cosas que hemos cogido, estas sensaciones, dice, «las dejamos». A primera vista puede parecer con esto que Heráclito desprecia la información de los

[2] Diels Kranz, 22 B 56: «ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθεῖρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἴδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἴδομεν οὔτ᾽ ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν».

[3] Diels Kranz, 22 B 3: «(ὁ ἥλιος) εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου».

sentidos, sin embargo los elogia: «Las cosas cuyo aprendizaje es vista y oído, ésas son las que yo prefiero» (DK 22B55).[4] Aunque sí nos advierte respecto a la interpretación que hacemos de ellos: «Malos testigos son los ojos y oídos para los que tienen alma bárbara» (DK 22B107).[5] Es decir, para las almas —que para un griego era el centro de la actividad de la inteligencia— que no son capaces de comprender el lenguaje —porque son bárbaras— de los sentidos. Y toman como realidades estables lo que es constante movimiento, pues «Muerte es cuanto vemos despiertos»(DK 22B21).[6]

Si deseamos fijar las sensaciones, en lugar de dejar las que vamos obteniendo a cada momento, si las aprehendemos como realidades fijas, las falsificamos, tomándolas por lo que no son. Ésta es la razón por la que «no podemos entrar dos veces en el mismo río», pues tal río no es, en realidad, más que un cúmulo de sensaciones al que nosotros damos entidad estable, el nombre *río.* A las que en un segundo momento volvemos a agrupar bajo *mismo río,* aunque sean nuevas sensaciones dadas en nuevas ocasiones. Las cogemos —las sensaciones— y no las dejamos pasar. «El sol es nuevo cada día» (DK 22B6).[7]

Si volvemos ahora a la segunda parte del enigma, volviendo a intercambiar «las cosas manifiestas» tal como las introduce Heráclito en la leyenda homérica, nos encontramos una afirmación quizá más oscura aún: «las cosas manifiestas que no vimos ni cogimos, las traemos». Para intentar interpretar el significado de esta afirmación, parece que nos puede ayudar uno de los temas recurrentes en los fragmentos, la idea de que hay algo que permanece oculto, y de que este algo oculto es de mayor importancia que lo que se nos aparece a la vista. Unos de estos fragmentos es el número 123: «La naturaleza ama esconderse» (DK 22B123).[8] Es preciso señalar que Heráclito emplea la palabra φύσις en este sentido oculto, mientras que para el mundo visible, el que podríamos llamar *accesible a los sentidos,* siempre utiliza términos como «lo manifiesto» o «las cosas manifiestas» como acabamos de ver (φανερής). Ya en otro fragmento, el número 54, se introduce la preferencia por estas «cosas que no vimos» respecto a las

[4] Diels Kranz, 22 B 55: «ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω».

[5] Diels Kranz, 22 B 107: «κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων».

[6] Diels Kranz, 22 B 21: «θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος».

[7] Diels Kranz, 22 B 6: «(ὁ ἥλιος οὐ μόνον, καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι,) νέος ἐφ᾽ ἡμέρηι (ἐστίν, ἀλλ᾽ ἀεὶ νέος συνεχῶς) . . . ἅπτεται καὶ σβέννυται».

[8] Diels Kranz, 22 B 123: «φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ».

visibles, y que por tanto son las que *traemos:* «La armonía invisible vale más que la visible» (DK 22B54).[9]

En este fragmento 56 que acabamos de comentar brevemente, en resumen, Heráclito declara que este mundo de las cosas manifiestas —nuestro mundo circundante— no es otra cosa que un enigma, situando «las cosas manifiestas» dentro del tradicional relato sobre Homero.

Y es además un enigma muy poderoso; en la historia original se hace referencia a las consecuencias catastróficas que tiene para el sabio el caer derrotado por el enigma: así como la esfinge devora a quienes no saben responder a su pregunta, o el minotauro acaba con quien sucumbe al laberinto, la derrota en el enigma es la muerte del sabio, la muerte de la sabiduría. Heráclito, por otro lado, prefiere hacer hincapié en la dificultad de afrontar el enigma, omitiendo esa parte de la historia nos dice sin embargo que Homero fue engañado siendo él «el más sabio de los griegos».

Volviendo al fragmento 124, Heráclito contempla el mundo y observa el torrente de sensaciones, «un montón de desperdicios esparcidos al azar», pero de alguna manera ese mundo no se desparrama ni colapsa, sino que a la paz le sigue la guerra, al invierno el verano, al hambre la hartura. Al día le sucede la noche; es más, nos dice Heráclito que Hesíodo no los conocía, al día y a la noche, pues los presentaba como cosas diferentes —a Día como hijo de Noche— cuando en realidad día y noche «son una misma cosa» (DK 22B57).[10]

Con esta afirmación Heráclito llega a uno de los pilares de su pensamiento. ¡Los opuestos no existen de manera independiente, sino que son solamente los extremos de la tensión que los relaciona!, fuerzas que tiran en direcciones opuestas, pero que se esfumarían sin la tensión que provocan. Llegado a este punto, dice Nietzsche (2003, p. 57) que a Heráclito no le queda más remedio que negar el ser. Las cosas estables no se dan más que en la opinión de los mortales, que cogiendo las sensaciones que obtienen del mundo las llevan consigo, deteniéndolas. Tomando estas fotografías, estas detenciones, como las cosas reales del mundo.

Esta unidad de los contrarios en la diferencia que los conforma es la manera en la que Heráclito plantea el enigma del mundo, donde la existencia de dos

[9] Diels Kranz, 22 B 54: «ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείσσων».

[10] Diels Kranz, 22 B 57: «διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπὶστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν».

realidades fijas es el engaño; la repetición de la diferencia —aquí Deleuze debe mucho a Heráclito— es lo que produce esta apariencia de estabilidad, que oculta una unidad que permanece oculta. La naturaleza oculta del mundo, funciona como la armonía que rige el cosmos. Cosmos significa mundo, pero entendido como orden del mundo. Este orden del mundo es el que subyace a los «desperdicios lanzados al azar». No se trata de dos mundos separados, como en el caso de Anaximandro, en el que uno surge del otro para después volver a él, sino que la separación surge en la opinión, en la perspectiva del que mira al mundo. De manera que los desperdicios esparcidos al azar, son el orden del mundo, el único que hay y por eso —κάλλιστος— el más bello y el mejor.

A la hora de transmitir este hallazgo, Heráclito elabora lo que es posiblemente unos de los primeros conceptos filosóficos. Y digo *concepto* porque el λόγος de Heráclito no se limita al significado habitual del vocablo griego λόγος ni tampoco es un término heredado de la tradición religiosa y mitológica. Heráclito, tomando distancia respecto del fluir del mundo y observando todas las cosas en su totalidad, percibe esa ley invisible que armoniza todo lo que acontece. Las cosas nacen y perecen, las tensiones incesantes que constituyen los opuestos cruzándose, entrelazándose unas con otras en una tela de araña de discordia y disputa.

Este escenario del mundo, lleno de violencia inocente por lo necesaria, lo dibuja Heráclito como el tablero de un juego, donde un niño construye y destruye continuamente, y a este niño lo llama Aión (DK 22B52).[11] El tiempo del instante que mata al anterior, para a continuación ser devorado por el siguiente, en un eterno presente de muertes, y dónde las concepciones de pasado y futuro no son más que un espejismo. El niño-dios juega respetando un orden interno, que sólo él comprende, la ley de su reino en el juego, que a los mortales permanece invisible y oculta. A esta ley que rige el devenir, el λόγος, apunta Heráclito en sus palabras. Mediante señales nos indica el camino, en la manera como lo haría el oráculo —como lo hizo con Homero—, pero Heráclito no está interesado en desvelar el funcionamiento interno del λόγος. No intenta transmitir las leyes de concatenación de la necesidad. Mantiene oculto el aspecto discursivo del λόγος, y no se interesa por la demostración. Heráclito desnuda sus palabras, condensándolas en pequeños enigmas y las esparce al azar, sin encadenamientos discursivos, de igual manera en que acontecen las cosas manifiestas en el mundo.

[11] Diels Kranz, 22 B 52: «αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη».

Es este un acto de *mímesis* respecto del mundo que ha descubierto; las palabras de Heráclito recuperan la inmediatez estética que se da en la naturaleza. Este λόγος debe ser comunicado, pero intentar traducir y transcribir esa ley divina al lenguaje de los mortales supondría de nuevo una falsificación. Pues no se trata de «escuchar lo que él dice», como exclama en el fragmento 50, sino al λόγος, para comprender que en realidad «todo es uno» (DK 22B50),[12] asemejando nuestro entendimiento al de un dios: «Para el dios todas las cosas son hermosas y justas, pero los hombres consideran unas justas y otras injustas» (DK 22B102).[13]

Mediante este original acto poético y mimético consigue que sus palabras funcionen a modo de un *hilo de Ariadna*, llevándonos hacia la resolución del enigma del mundo. Indicando de la manera más poderosa la urgencia de comprender la ley necesaria del λόγος. De este modo revela que no hay injusticia en el devenir, sino que la muerte es justicia, y justificación del devenir. Cuando se ha alcanzado a escuchar al λόγος, éste nos revela la verdadera naturaleza del mundo. El que ha escuchado esta revelación es consciente de la realidad ilusoria del mundo de seguridades estables que le rodea, el mundo es el juego de un niño. Adquirido este *pathos* el hombre se distancia de las cosas. A diferencia de los que chocando con ellas a diario les siguen resultando ajenas (DK 22B72),[14] en esta toma de distancia el sabio obtiene una ganancia de potencia cognosciva. Observa la vida desde la distancia de un dios, dándose cuenta de la limitación que supone la perspectiva de los mortales: «para el dios todas las cosas son bellas y justas».

Observando el mundo del puro devenir, Heráclito ve en esos desperdicios esparcidos al azar, el más bello orden del mundo.

[12] Diels Kranz, 22 B 50: «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι».

[13] Diels Kranz, 22 B 102: «τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια».

[14] Diels Kranz, 22 B 72: «ὧι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγωι, τούτωι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ᾽ ἡμέρην ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται».

REFERENCIAS

ARISTÓTELES (2005). *Fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Álvaro Vallejo Campos. Revisión de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (2012). *Retórica* [*Ret.*]. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Madrid: Alianza.

DIELS, Hermann; y KRANZ, Walther (1959). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* [*DK*]. 3 Vols. Berlín: Weidmann.

HEIDEGGER, Martín; y FINK, Eugen (1986). *Heráclito. Seminario realizado en la Universidad de Friburgo, invierno de 1966-67* [tit. orig.: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966–1967*, 1970. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas]. Barcelona: Ariel.

HESIODO (2013). *Teogonía, Trabajos y Días, Escudo, Certamen*. Traducción de Adelaida Martín Sánchez y María Ángeles Martín Sánchez. Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, Friedrich (2003). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Valdemar.

Recibido: *17-Junio-2015* | Aceptado: *29-Septiembre-2015*



JUAN TOLEDANO VEGA, es Doctorando en Filosofía (PhD (c)) por la Universidad de Salamanca. Sus principales áreas de interés son la historia de la filosofía antigua y la estética. Además de su actividad filosófica, tiene una amplia actividad artística que se ha visto recompensada con varios premios, entre ellos el Premio de Pintura «Segundo Vicente» XII Edición.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca. e-mail (✉): juantoledanovega@gmail.com

COMO CITAR ESTE TRABAJO: TOLEDADO VEGA, Juan. «Hermosos desperdicios, ordenado azar». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 145-153.

¿Sabiduría o filosofía práctica?

ENRICO BERTI

§1. Sobre la sabiduría

CON EL ASÍ DICHO «REGRESO DE LA FILOSOFÍA PRÁCTICA» (o «rehabilitación», según sus detractores),[1] que ha caracterizado buena parte de la reflexión ética de la segunda mitad del siglo XX, ha vuelto de moda la «sabiduría» (la aristotélica *phronêsis*), señalada como virtud dianoética por excelencia por Aristóteles, pero luego cuestionada por Kant (bajo el nombre de *Klugheit*) como habilidad técnico-práctica y por ende casi completamente dejada de lado por la filosofía del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX. Es más (pero ésta es mi tesis personal, de la que me tomo el *onus probandi*), aquella que ha sido realmente rehabilitada no es tanto la filosofía práctica de Aristóteles, es decir aquella que él llamaba con este nombre (en verdad sólo una vez, en *Metaph.* II 1, 993 b 20-21) o con el nombre de «ciencia política», cuanto justamente la sabiduría, que para Aristóteles es cosa muy diferente de la filosofía práctica (sobre todo porque no es de ninguna manera «ciencia», ni, por lo tanto, filosofía).

Para confirmación de esta afirmación podría mencionar algunos ejemplos, sacados de áreas culturales muy distintas. El primer autor que merece ser citado es Gadamer, verdadero iniciador de la «rehabilitación», quien en *Verdad y método* (1960) presenta la filosofía práctica de Aristóteles como el patrón de su hermenéutica, pero luego a la hora de describirla la caracteriza con rasgos propios de la *phronêsis* (además se ha descubierto que ésta era su posición ya desde 1930, como resulta del escrito titulado elocuentemente *Praktisches Wissen*, que remonta a aquella época pero inédito por muchos años).[2] Y Gadamer en Alemania ha dejado detrás de sí una estela de «neo-aristotélicos» como Joachim Ritter, Rüdiger Bubner, Günther Bien, y varios más. En el área anglo-americana

[1] *cf.* M. Riedel (Hrsg.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. 2 vols. Freiburg: Rombach, 1972-1974.

[2] *cf.* E. Berti, «The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy», en R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004, pp. 285-300.

E. Berti (✉)
Università degli Studi di Padova, Italia
email: enrico.berti@unipd.it

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 155-173
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

merece ser recordado MacIntyre, el más agudo (porque es el más moderado) de los «comunitaristas», el cual, asentando sobre la «virtud», o sea sobre el *ethos* de la comunidad, aquella que en su opinión resulta ser hoy en día la única alternativa posible a la destrucción de la ética llevada a cabo por Nietzsche (*Tras la virtud*, 1981), reencuentra lo que para Aristóteles era el fundamento no de la ética filosófica, es decir de la filosofía práctica, sino justamente de la sabiduría, o sea de la moralidad del individuo digno de aprecio, o del buen cabeza de familia, o del buen gobernante. También en el área estadounidense encontramos a Martha Nussbaum, este interesante caso de feminismo neo-aristotélico o neo-aristotelismo feminista, que, analizando la *Antígona* ve la única solución posible al conflicto trágico entre la ley no escrita y la ley escrita en el uso, justamente, de la *phronêsis*, que faltaría a ambos protagonistas del drama sofocleo, aunque habría solucionado su problema en cuanto saber dúctil flexible, capaz de adecuar la norma universal al caso particular (*La fragilidad del bien*, 1986, II ed. 2001). Volviendo a Europa hallamos a Paul Ricoeur, el cual, conquistado por el libro de Nussbaum, ve él también en la *phronêsis* la solución de todos los inevitables conflictos trágicos de la vida ética, no sólo de aquel de la *Antígona*, donde la *phronêsis* puede valerse de la ayuda de la catarsis estética (una vez más con Aristóteles), sino también de aquellos, por ejemplo, de la bioética, donde desafortunadamente no parece haber nada de artístico (*Sí mismo como otro*, 1990).

Desde luego la sabiduría tiene muchas cualidades. Si nos atenemos, efectivamente, a la concepción que de ella ha dado Aristóteles, es decir como capacidad de deliberar bien, de encontrar los medios más eficaces (acciones por cumplir o por evitar) para lograr un fin bueno (fíjense: no un fin cualquiera; de lo contrario sería simple habilidad, o astucia), la sabiduría es la cualidad más deseable que exista. Ella en efecto sabe aplicar la regla general al caso particular, por lo tanto es conocimiento de lo universal, y en este sentido es un verdadero saber de tipo conceptual (aun si no es ciencia), pero es también intuición de lo particular, como la percepción sensible; por ende es «inteligencia», *insight* (*nous*). Por esto la sabiduría es flexible, dúctil, elástica, capaz de adecuarse a todas las situaciones, sin nunca perder de vista el fin bueno. En cuanto conocimiento de lo particular, la sabiduría presupone cierta experiencia, no en el sentido del empirismo inglés (sensaciones, percepciones, ideas), sino en el sentido aristotélico del ser experto, de haber hecho muchas experiencias, de conocer los casos de la vida; por lo tanto es más fácil encontrarla en las personas mayores, o de todas formas maduras, que en los

jóvenes (los cuales, al revés, brillan en las matemáticas, donde, por lo visto, después de los treinta años no se logra producir ya nada nuevo).

Además la sabiduría tiene la ventaja de que, una vez aprendida, ya no se olvida, mientras que todas las demás formas del saber, al correr del tiempo, se olvidan. Ella, por ende, como todas las virtudes, es un verdadero «hábito», es decir una costumbre connatural, una especie de segunda naturaleza, y por eso una forma de «carácter» (*ethos*), el cual, como decía Bernard Williams (otro neoaristotélico), no necesita un método, o sea unas instrucciones para el uso.

Mas, como notaba ya Aristóteles, la sabiduría presupone la posesión de la virtud: no justamente de la virtud ética plenamente desarrollada, es decir del conocimiento del «justo medio» y de la tendencia a realizarlo, porque el conocimiento del «justo medio» deriva justo de la sabiduría, pero de aquella que Aristóteles llama la «virtud física», o sea natural, una buena índole, una natural honestidad, porque es ésta la que orienta hacia el fin bueno. Además de la buena índole concurren a la formación de la virtud un «buen nacimiento», es decir una buena educación familiar, y sobre todo unas buenas leyes, porque quien se acostumbra, aun sólo por temor a las penas, a actuar honestamente, adquiere luego la honestidad como hábito. Desde luego la sabiduría no se reduce a la honestidad: según Aristóteles, efectivamente, para ser virtuoso, o sea válido, excelente (esto es el significado de *aretê*), no es suficiente con ser honesto, se necesita también ser inteligente; y la inteligencia deriva justamente de la sabiduría, virtud «dianoética», es decir intelectual. La sabiduría, en particular, presupone la temperancia (*sôphrosine*, así llamada, según Aristóteles, porque «salva», *sôzei*, la *phronêsis*), porque el placer y el dolor influyen en el juicio, no en cada juicio (por ejemplo no en los juicios de la geometría), pero sí en el juicio ético, o sea de valor, por lo tanto se juzga mejor si se sabe resistir a su influencia.

Mas sobre todo la sabiduría presupone que existan ya hombres sabios, porque se aprende sustancialmente a través de la imitación de un buen modelo. Aristóteles menta como modelo de hombre sabio a Pericles, el gran estadista a quien Tucídides atribuyó el famoso elogio de los atenienses en cuanto demócratas y amantes de la filosofía y de lo bello en general (*philosophoumen kai philokaloumen*), más que de la guerra. Sabio, para Aristóteles, es quien sabe ver lo que es el bien para él, para su familia y para su ciudad, es decir quien gobierna bien a sí mismo, a su familia o a su propia ciudad. El gobernante sabio es, por un lado, quien sabe entender e interpretar las necesidades de su ciudad,

pero también sus deseos, sus valoraciones, y sus «valores», y por ende es capaz de obtener su consenso; por el otro, es también quien sabe orientar los deseos, las opiniones, las valoraciones, por lo tanto no es sólo expresión de la realidad existente, es también crítico y hacedor de ella. En fin, él es al mismo tiempo interpretador y hacedor del *ethos*, entendido ya no como el carácter, sino como la costumbre pública, o sea los *mores*, por ende también las instituciones, que son su expresión, y las leyes (la *Sittlichkeit* de Hegel). Lo mismo hay que decir del modelo: éste encarna un *ethos*, es decir una costumbre social, una tradición compartida, un sentimiento común, instituciones ensayadas.

Mas, justo por esto, la sabiduría tiene una cantidad de supuestos. Tiene razón, por lo tanto, MacIntyre cuando afirma que el *ethos* presupone siempre una comunidad. El *ethos* antiguo presuponía la *polis*, con sus leyes, sus instituciones, sus dioses. Sólo que la *polis* no era una comunidad en el sentido propio de los comunitaristas, sino que era —para usar la distinción introducida por Ferdinand Tönnies— una sociedad.[3] En la comunidad (*Gemeinschaft*) el elemento «común» (*koinon*) pre-existe a sus miembros, o sea, es el origen, la etnia, la lengua, la tradición, la cultura, mientras que en la sociedad (*Gesellschaft*) el elemento común se origina de la voluntad de sus miembros, o sea, es el fin, el fin social para el que todos colaboran voluntaria y libremente, sea cual sea su origen, su lengua, su cultura. Ahora bien, la *polis*, como la familia, es una sociedad que se forma en relación a un fin,[4] el cual —dice Aristóteles— en el caso de la familia es el simple «vivir» (nutrirse, ayudarse y reproducirse), mientras que en el caso de la *polis* es el «vivir bien», es decir, el pleno desarrollo de todas sus propias capacidades, el *fulfilment* (para utilizar los términos de Nussbaum), la *flourishing life*.

Por lo tanto para ser sabio es necesario vivir en una sociedad, que hoy en día puede ser mucho más grande que la *polis* antigua (quizás se pueda decir en un Estado demócrata), compartir sus fines (quizás se pueda decir los valores constitucionales), colaborar con los demás a su realización (es decir pagar los impuestos, respetar las reglas de las oposiciones, no aprovecharse del poder), trabajar honestamente pero también con inteligencia y, si hay que gobernar, hacer el bien público y no los propios intereses, pero hacerlo bien, o sea de

[3] F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1887. Tönnies prefería la comunidad, como los comunitaristas, mientras que yo, con Aristóteles, prefiero la sociedad.

[4] Bajo este aspecto la concepción aristotélica no está muy alejada del contractualismo moderno.

manera eficaz, con reformas que tengan consecuencias importantes, no sencillamente con buenas intenciones.

Kant estaba equivocado a la hora de criticar la sabiduría, o «prudencia» (*Klugheit*), como simple capacidad técnico-práctica, porque no tenía en cuenta el fin bueno que ella persigue, y por ende la confundía con la habilidad, con la astucia, aquella que Aristóteles llamaba *deinotês*. Esto porque a Kant los fines generales no le interesaban, al revés, quedaban excluidos de la ética, pertenecían a los imperativos hipotéticos, no al imperativo categórico. Éste último expresa sólo la intención, que ha de ser buena. El único bien verdadero, en el sentido ético del término (*das Gute*, non *das Wohl*), es para Kant la «buena voluntad». Lo que luego pase, como consecuencia de una acción llevada a cabo con una buena intención, a Kant ya no le importa: *dummodo fiat iustitia*, o sea siempre que se actúe con una intención recta, *pereat mundus*, vaya el mundo entero a la ruina.[5] Tiene razón Hans Jonas cuando afirma que la ética kantiana es en el fondo una ética individualista, la ética de un hombre del siglo XVIII, el cual, aun habiendo conocido la revolución científica y quizá también la revolución industrial, no podía conocer la revolución tecnológica, que ha dado al individuo poderes inmensos en el decidir el destino de enteras generaciones. Cualquier cosa hiciera un individuo, al tiempo de Kant, no habría podido mandar a la ruina el mundo entero, como al revés puede pasar hoy día. Pero también al tiempo de Kant sólo las buenas intenciones no habrían sido suficientes para gobernar bien un Estado.

Aun así en la crítica de Kant a la prudencia hay un fondo de verdad: la prudencia, en efecto, o sea la sabiduría, no funda la moralidad, sino en el mejor de los casos, es decir cuando es sabiduría auténtica y por ende persigue un fin bueno, la supone, o sea, supone justamente que se sepa ya cual es el fin bueno. Éste último, en la sociedad, está indicado por el *ethos*, por las instituciones, por las leyes (hoy día diríamos la Constitución), lo cual está muy bien para la mayoría de las personas, pero desgraciadamente no es suficiente para los filósofos. En el fondo tienen razón aquellos filósofos alemanes, como Habermas y Schnädelbach, que critican a los «neo-aristotélicos» acusándoles de ser

[5] I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), trad. it. *Per la pace perpetua*, Milano 1997, p. 93. Le debo esta cita a una indicación de G. Catapano, y se lo agradezco. En la página mencionada Kant, aun considerando el dicho en cuestión un proverbio «un poco fanfarrón», lo declara cierto y explica así su significado: «las máximas políticas no deben partir del bienestar o de la felicidad que se puede esperar de su aplicación para cada Estado [...], sino al contrario del puro concepto del deber del derecho (del deber, cuyo principio es dado a priori por la razón), *sean cuales sean las consecuencias físicas*» [cursivas del Autor].

conservadores.[6] La forma en que los «neo-aristotélicos» han entendido la filosofía práctica de Aristóteles, o sea reduciéndola sustancialmente a la *phronêsis*, justifica por lo menos en parte esta crítica, porque la *phronêsis* es expresión del *ethos* vigente en una determinada sociedad, que por ende ella tiende a conservar, y sólo raramente se vuelve revolucionaria (lo fue, aunque sin éxito, en el caso de Antígona, que en mi opinión era «sabia», con mayor gloria de Nussbaum, Ricoeur y, aún antes, de Hegel). El problema es ver si los «neo-aristotélicos» hayan interpretado bien a Aristóteles, es decir, si de verdad la filosofía práctica coincide con la sabiduría.

§2. Sobre la filosofía práctica

Bien, vamos a ver lo que dice a este propósito Aristóteles, no porque se debe de ser necesariamente aristotélicos, sino porque, si en este campo hay algo que de verdad ha inventado Aristóteles, esto desde luego no es la sabiduría, que ya existía, para los Griegos, por lo menos desde el tiempo de los famosos Siete Sabios (y para los Hebreos desde el del rey Salomón), sino justamente la filosofía práctica, o por lo menos la noción de ella, y seguramente su denominación. En Platón de hecho no hay distinción entre filosofía teórica y práctica, porque el supremo principio metafísico y el supremo principio ético coinciden en la Idea transcendente del Bien. Aristóteles introduce la filosofía práctica en el primer libro, famosísimo, de la *Ética Nicomáquea*, llamándola «ciencia» (*epistêmê*) o «disertación» (*methodos*) política. Ella es precisamente la ciencia del bien, o sea del fin de las acciones humanas, y más precisamente del bien supremo (*ariston*), es decir del fin último, aquello por el cual se persiguen todos los demás. Ya que el individuo, según Aristóteles, forma parte de la ciudad, el bien del individuo es parte del bien de la ciudad, por ende la ciencia que se ocupa de él es la política. Cuando se habla de un bien supremo, o de un fin último, en Aristóteles, no se debe de pensar en nada metafísico, o sea transcendente. Justo en el libro I de la *Nicomáquea* Aristóteles crítica a Platón, estrenando el conocido dicho *amicus Plato sed magis amica veritas*, porque ha concebido el bien como único y «separado» (*khoriston*), es decir como transcendente, y por esto no «practicable» (*prakton*) por el hombre.

Para Aristóteles el bien supremo practicable por el hombre, o sea el fin último de todas sus acciones, es «lo que todo el mundo desea» (los traductores

[6] J. Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform "rati-onal"», en H. Schnädelbach, (Hrsg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984, pp. 218-233.

latinos dirán *id quod omnes appetunt*), la felicidad (*eudaimonia*). Esto debería de poner a la ética aristotélica al abrigo de toda crítica que los utilitaristas le hacen en cuanto asentada en una concepción de la naturaleza humana, y por lo tanto víctima de la falacia naturalística, o, aún peor, asentada en una metafísica (frecuente confusión entre la ética aristotélica y la ética tomística, según la cual el fin último es Dios). Ciertamente esto no la pone al abrigo de las críticas de Kant y de los neokantianos, para los cuales la felicidad no tiene nada que ver con la ética (aun si luego Kant concibe el Sumo Bien, por realizarse en la otra vida, como unión de virtud y felicidad) y el «eudemonismo» no es más que una forma de utilitarismo, o sea falta de ética. Mas Aristóteles crítica, se puede decir, *ante litteram* el utilitarismo, por medio de la misma observación que habría podido hacer a la ética kantiana, es decir el hecho de ser formalista, de no lograr dar un contenido preciso al bien, o sea un fin. No es suficiente con decir, en efecto, que el bien supremo es la felicidad, si luego no se dice en que consiste ésta. Y no es suficiente con decir que el bien es lo que uno mismo desea, porque uno mismo podría desear un bien sólo aparente, no un bien real. En fin, para desear algo con verdad es necesario saber qué es lo que se desea, es decir conocer exactamente lo que se desea.

Antes de volver, sin embargo, al concepto de bien, veamos cuáles son, según Aristóteles, las demás características de la filosofía práctica, o sea, antes que todo, cuál es su método, o manera de proceder. Esto depende de su objeto, es decir el bien, o mejor, los bienes, porque para Aristóteles ellos pueden ser, o más bien son, más que uno, siendo los fines de las acciones humanas, las cuales son innegablemente muchas y de muchos tipos. Pues bien, los bienes a que tienden los hombres están caracterizados, según Aristóteles, por muchas «diferencias» y «variaciones», por lo que una misma cosa, por ejemplo la riqueza, o el valor, para algunos puede ser un bien, o sea algo deseable, y para otros un mal, es decir algo no deseable, o en ciertos momentos puede ser un bien y en otros un mal. Por lo tanto, a propósito de tales bienes hay que quedarse contento con «enseñar la verdad de manera aproximativa y a grandes rasgos», o sea empezando de premisas que valen «por lo general» y llegando luego a conclusiones que valen igualmente «por lo general». En fin, la filosofía práctica, o ciencia política, conoce ella también, como todas las ciencias, la verdad, o mejor, como todas las ciencias, la demuestra, por ende no es un simple discurso exhortativo, o persuasivo, como pueden ser, por ejemplo, aquellos que enseña a hacer la retórica; pero las demonstraciones que ella desarrolla no tienen la misma «exactitud» (*akribeia*) de las demonstraciones

matemáticas, las cuales valen «siempre», o sea demuestran verdades necesarias, sino que valen sólo «por lo general», es decir en la mayoría de los casos, por regla general, pero por lo tanto también con excepciones.

Se trata por ende de una ciencia, de un discurso concatenado, argumentado, pero más dúctil, más flexible, más elástico, que aquel de las demás ciencias, en particular de las ciencias matemáticas. Tal vez por este motivo, y porque Aristóteles añade que, refiriéndose los bienes a acciones concretamente vividas, la filosofía práctica requiere cierta experiencia, por lo tanto no es adecuada a los jóvenes, y además no es adecuada a los jóvenes porque ellos son más sujetos a las pasiones, y por lo tanto menos proclives a seguir razonamientos que puedan llevarlos a conclusiones distintas de aquellas sugeridas por las pasiones: por todos estos motivos, en fin, ella ha sido confundida, o identificada, con la sabiduría. Mas está claro que se trata de dos cosas muy diferentes. La sabiduría no argumenta, sino delibera; el único razonamiento de que ella se sirve es el así dicho silogismo práctico, que consiste en la aplicación de una regla general (habitualmente la indicación del fin) a un caso particular (la elección del medio) para concluirse con la acción. Por esto la sabiduría, como dice Aristóteles, es «prescriptiva» (*epitakti-kê*). La filosofía práctica, al revés, argumenta, o sea trata de establecer por medio de argumentos, cuál tiene que ser el fin, y no decide para nada sobre cómo actuar, no es por lo tanto «prescriptiva», aun si es «práctica», es decir, tiene que ver con las acciones (*praxeis*), y tiene como fin no el conocimiento en sí mismo, sino el conocimiento del bien, de un bien practicable, o sea, realizable a través de acciones.

La sabiduría tiene como modelo al buen político, por ejemplo, como hemos visto, Pericles, y es recomendable para todo el mundo, en el sentido de que todo el mundo ha de intentar aprenderla por imitación del patrón; la filosofía práctica, al contrario, no tiene modelos, tiene a lo sumo interlocutores, los cuales no deben de imitar a nadie, sino tienen que discutir, confrontarse, como mucho tratar de confutarse. En fin, la sabiduría es una virtud que cada quien debe de proponerse desarrollar; la filosofía práctica es un asunto de filósofos, de personas que tienen tiempo y ganas para buscar la verdad. Los interlocutores de Aristóteles en esta empresa podían ser Sócrates, o Platón, en el pasado, y sus contemporáneos, o sea Eudoxo (hedonista), Espeusipo (anti-hedonista), Senócrates, los últimos sofistas, los primeros escépticos, etc. El hombre sabio no tiene necesidad de leer libros o escribirlos; el filósofo práctico al revés lee, por ejemplo lee los diálogos de Platón, o escribe, es decir, escribe la *Ética a Nicomaco*

(o *Etica per un figlio*, como la llama el traductor italiano de la imitación hecha por Fernando Savater) y la *Política*.

El modo en el que procede la filosofía práctica está ejemplificado claramente por el mismo curso de la *Ética Nicomáquea* y está explícitamente teorizado al inicio del libro VII, donde Aristóteles dice que, a propósito de virtudes y vicios, hay que exponer antes que todo las opiniones expresadas por los demás filósofos (*tithenai ta phainomena*), luego desarrollar los problemas, es decir, asumir las opiniones sobredichas como posibles soluciones opuestas de un mismo problema y deducir las consecuencias que derivan de cada una de ellas. Cuando tales consecuencias son capaces de resistir a las objeciones y son compatibles con los así llamados *endoxa*, o sea con las opiniones de todos, o de la mayoría, o de los expertos, o de la mayoría de los expertos, entonces será posible considerar haber demostrado suficientemente la validez de una determinada solución. Ya que los *endoxa*, según Aristóteles, son ciertos «por lo general», aquí está el sentido por el que las demostraciones de la filosofía práctica valen «por lo general». Mas ellas no son demostraciones geométricas, que proceden de axiomas evidentes o de principios absolutamente ciertos (como aquellas de la *Ethica* de Spinoza, que no casualmente es *more geometrico demonstrata*), sino argumentaciones dialécticas, desarrolladas en una comparación entre interlocutores que sostienen tesis entre ellas opuestas, que objetan, critican, confutan. Todo esto no tiene nada que ver con la sabiduría: el hombre sabio no discute, no argumenta, sino delibera.

Claro, la referencia a los *endoxa* condiciona en cierta medida a la filosofía práctica en relación a la opinión común, y por ende al *ethos*, que aun el filósofo ha de tener en cuenta, pero porque, según Aristóteles, la opinión común tiene muchas probabilidades de contener la verdad. Se ha hablado, a este propósito, de optimismo epistemológico. En efecto, Aristóteles no era escéptico, es decir, creía en la capacidad humana de conocer la verdad, especialmente en el caso de la ética y de la política. Por otra parte hasta Hume, comúnmente considerado un escéptico, creía en la existencia del *moral sense*, sobre el que habían llamado la atención Shaftesbury y Hutcheson, como sentimiento de aprobación hacia la virtud y de reprensión hacia el vicio, sentimiento en su juicio poseído por todos los hombres, o seguramente por la mayor parte de ellos, tanto que él lo consideraba procedente «en último de aquella suprema Voluntad que proveyó a cada ser de su particular naturaleza».[7] Y Kant ¿no

[7] D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral* (1751).

pensaba él también, aunque apoyándose en la razón y no en el sentimiento, que la ley moral tiene que ser universal, es decir válida para todo el mundo, y por ende compartida por todo el mundo, conocida por todo el mundo? ¿Y en política la democracia, o sea el principio según el cual es preferible lo que quiere la mayoría, no es acaso expresión de optimismo epistemológico? Protágoras, el primer teórico de la democracia, que también se suele considerar un escéptico, o un relativista, decía que pocos saben gobernar bien, pero todos saben si son gobernados bien o mal.

La referencia a los *endoxa*, y por lo tanto al *ethos*, no significa tampoco que la filosofía práctica tiene que ser necesariamente conservadora. Aristóteles en muchos campos era ciertamente un conservador, pero no en todos y no necesariamente. Por ejemplo, a propósito de la «crematística», es decir el arte de abastecerse de riquezas, él pensaba, diferentemente de la mayor parte de sus contemporáneos, que un enriquecimiento ilimitado no era un bien, sino un mal, y por ende condenaba la crematística de este tipo como innatural, con argumentos de varios tipo (por ejemplo que, al ser el hombre un ser limitado, también sus necesidades son limitadas, y no ilimitadas, como sostenía el sabio Solón). Y el tipo de vida propuesto por él como superior a todos los demás, o sea la vida dedicada a la investigación, al estudio, a la observación de las plantas y de los animales, a la recogida de las constituciones, etc. (esto quiere decir la expresión «vida teorética»), desde luego no reflejaba las preferencias de la mayoría de sus contemporáneos.

§3. Sobre la antropología

Volvamos al problema del bien supremo, es decir la felicidad, y veamos cuál es la verdad, según Aristóteles, que la filosofía práctica es capaz de argumentar a propósito de ella. Ya hemos dicho que todo el mundo desea ser feliz, y sobre esto por lo tanto no hay problema. El problema es ver en qué consiste la felicidad. Si no hay, de hecho, un contenido preciso para la felicidad, y nos limitamos a identificarla con lo que todo el mundo desea, o sea con las así dichas preferencias, hay el peligro de caer en el formalismo, también porque muchos no saben qué desear, o literalmente no conocen las cosas que, si las conocieran, desearían. Por ejemplo, quien no sabe leer, no podría desear los placeres que derivan de la lectura. Pero difícilmente los niños obligados a ir a la escuela sienten un auténtico deseo de leer. No basta, por ende, decir que la

felicidad es lo que todo el mundo desea, si luego no somos capaces de decir qué es lo que los hombres desean de verdad y qué podrían desear, si lo supieran.

Aristóteles antes que todo observa que la felicidad, para ser tal, tiene que durar por la vida entera. Lo cual no quiere decir que ningún hombre, mientras viva, no pueda decirse feliz, porque para decirlo tal se tiene que esperar al fin de su vida, como sostenía Solón. Mas es cierto, y todo el mundo estaría dispuesto a admitirlo, que no se puede decir feliz quien tiene una mala vejez, o quien en su vejez sufre terribles desgracias, como, dice Aristóteles, le pasó a Príamo. La felicidad, por ende, no es el estado de ánimo en un momento concreto, o al menos no es ésta la felicidad que todo el mundo desea. Cuando uno mismo, por ejemplo, con el matrimonio, elige a una cierta pareja para ser con ella feliz, o en el trabajo elige la profesión que más le gusta para ser feliz, por supuesto piensa en la felicidad de una vida entera, o de una temporada cuanto más larga posible. El problema de la felicidad se vuelve entonces el problema de cuál es el tipo de vida, o el género de vida (el *bios* decían los Griegos), que uno mismo querría vivir más que cualquier otro. Y aquí los candidatos a la respuesta son muchos, eran ya muchos al tiempo de Aristóteles: la vida dedicada al placer, la vida dedicada al poder (la vida política), la vida dedicada a la investigación (la vida teorética), etc.

Para contestar a la pregunta «¿qué es la felicidad?» Aristóteles hace un movimiento que se revela decisivo para su filosofía práctica, pero que le expone a un número infinito de críticas por parte de todos aquellos, o mejor dicho, de todos aquellos filósofos, que no comparten su ética: «tal vez —dice él— se lograría cogerla, si se cogiera la función (*ergon*) del hombre». «Como, de hecho, para el flautista, para el escultor, y para cualquiera que ejerza un arte, y en general para todas las cosas que tienen una función determinada y un determinado tipo de actividad, se piensa que el bien y la perfección consisten justamente en esta función, así se podría pensar que sea lo mismo también para el hombre, si es que hay una función suya propia. Quizá haya, por lo tanto, funciones y acciones propias del carpintero y del zapatero, mientras que no hay ninguna propia del hombre; pero ¿ha nacido sin ninguna función específica? ¿O como hay, manifiestamente, una función determinada del ojo, de la mano, del pie, y en general de cada una de las partes del cuerpo, así también para el hombre se tiene que admitir que exista una determinada función además de todas éstas? ¿Cuál podría ser, por ende, esta función?» (*Eth. Nic.* I 7, 1097 b 22-33).

Este pasaje da para varias consideraciones. Antes que todo Aristóteles parece apoyarse en la opinión común, o sea en un *endoxon*: la felicidad de cada tipo particular de hombre, es decir, de cada «especialista», consiste en el buen desempeño de su función, aquella del flautista en el tocar bien la flauta, aquella del escultor en el esculpir una bella estatua, etc. Luego él extiende, por analogía, este principio al hombre en cuanto tal, no sin probar alguna duda e incertidumbre sobre la legitimidad de esta extensión («quizá», «si es que hay una función suya propia»). Esto, por otra parte, es el punto en que parece entrar en juego el concepto de «naturaleza» del hombre («¿ha nacido sin ninguna función específica?»), que atrae sobre la ética de Aristóteles la acusación de naturalismo. Pues bien, no cabe duda que admite una «naturaleza» del hombre. Él dice efectivamente que «todos los hombres desean *por naturaleza* conocer», o que «el hombre es *por naturaleza* un animal político», aun si precisa que con «naturaleza» no define la condición primitiva, como se registra al nacimiento (como en Hobbes, Locke, Rousseau, Kant), sino «el fin», o sea la perfección, la conclusión del desarrollo, la plena realización; es decir, aquella que nosotros llamamos «cultura» o «civilización».

La admisión de una «naturaleza» del hombre como base de la filosofía práctica parece chocar hoy día con dos tipos de dificultad. Antes que todo parece que el concepto mismo de «naturaleza» humana está hoy día rechazado por la ciencia, o sea por la biología, que se enlaza justamente con la teoría evolucionista, o por la antropología, que toma en cuenta justamente todas las diferencias de cultura. Esto sin embargo no impide que todo el mundo, o muchas personas, se hallen de acuerdo, biólogos y antropólogos incluidos, en la reivindicación de los mismos derechos para todos los hombres, independientemente de la raza, de la etnia, del sexo, de la religión, de la cultura, admitiendo de tal manera que, a pesar de las diferencias, hay algo que acomuna entre ellos a todos los hombres, distinguiéndolos, por ejemplo, de las plantas, y también de los demás animales. Evidentemente por «naturaleza» sus negadores entienden una esencia inmutable, una especie de Idea platónica, transcendente y eterna, y por ende rehúsan, justamente, la existencia de semejante naturaleza, olvidando, entre otras cosas, que el primero y más eficaz crítico de las Ideas platónicas fue Aristóteles.

Luego surge la pregunta de por qué la naturaleza, aun cuando existiera, debería funcionar como el fundamento de la ética, o sea por qué el hombre tendría que actuar en conformidad con su naturaleza. A este propósito hay que remontarnos a la famosa observación de Hume, oficializada luego con el

nombre solemne de «Ley de Hume», según la cual de las premisas formuladas con el verbo «ser» no se pueden deducir conclusiones que contienen el verbo «deber»: observación justísima, que repite una famosa regla de la lógica aristotélica, aquella que declara errónea, en la deducción, la *metabasis eis allo genos.* De aquí hasta declarar una total separación entre hechos y valores, como ocurrió en ciertos sectores de la filosofía analítica contemporánea, hay mucho trecho, para callar las dificultades de dicha separación absoluta, evidenciadas recientemente por H. Putnam en *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy* (Cambridge, MA. 2002). En cualquier caso Aristóteles no pretende asentar sobre la naturaleza ningún «deber». Aristóteles no es Kant, no está buscando cuáles son los deberes del hombre, sino en qué consiste la felicidad, y parece bastante plausible sostener que la felicidad consiste antes que todo en el desempeño de las propias funciones naturales, por ejemplo, nutrirse, desarrollarse, ejercitar los sentidos, moverse, hablar, dialogar, hacer el amor, hacer investigación (para aquellos a quienes les guste).

Si, en efecto, se trata de ver lo que Aristóteles entiende por «función» propia del hombre en cuanto tal, nos percatamos de cómo muchas de las críticas que se han hecho a esta concepción son sobredeterminadas, es decir, excesivas. La antropología filosófica de Aristóteles —porque de esto se trata, o sea, de fundar la ética sobre una antropología, no sobre una metafísica, y aún menos sobre una teología[8]— es extremadamente simple y difícilmente rechazable. Ella se resume en la definición del hombre como un animal, es decir un ser viviente, dotado de *logos*, o sea, antes que todo de palabra: por esto, efectivamente, el hombre es por naturaleza animal político, porque la palabra le permite debatir, en la *polis*, lo que es justo o injusto, lo que es útil o dañino. Ahora, ¿quién puede negar que lo que asemeja al hombre a las plantas y a los animales es justamente el hecho de vivir, y lo que al revés lo distingue es la palabra? Claro, se puede argumentar que también los demás animales de alguna manera comunican, o hasta razonan, pero no que tienen la palabra entendida como capacidad no sólo de comunicar, sino también de discutir, de leer, de escribir, etc. Por esto a mí me parece que todas las objeciones sobre el naturalismo de la ética aristotélica, en el nombre de las ciencias, o de la ley de Hume, son excesivas, no pertinentes, porque presuponen un blanco que en

[8] Es interesante recordar que Aristóteles no sólo no funda la ética sobre la teología, sino rehúsa explícitamente esta posibilidad, declarando que «Dios no da órdenes, porque no necesita nada» (*Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 13-16).

realidad no existe, y por ende pierden de vista algo que al contrario está admitido por todo el mundo, incluso por los autores de las críticas.

Prosiguiendo, de hecho, en su búsqueda de la felicidad, Aristóteles sostiene que la función del hombre no puede ser el simple vivir, o sea, nutrirse y reproducirse, porque esto es común también a las plantas; ni la simple vida de los sentidos, porque ésta es común también al caballo, al buey y a todo animal; tendrá que ser por lo tanto algo que tiene que ver con el *logos*, o sea, será una «actividad según el *logos* o, por lo menos, no sin *logos*». Naturalmente esta actividad, para dar la felicidad, tendrá que ser llevada a cabo de la mejor manera posible, es decir, de manera excelente, como tocar la flauta hace feliz al flautista cuando lo hace de manera excelente. Mas la excelencia en griego se llama *aretê*, que normalmente se traduce como «virtud» (quién sabe por qué; en latín, en efecto *virtus* deriva de *vir*, hombre, como género masculino, como en griego *andreia* deriva de *aner-andros*, e indica una virtud particular, es decir el valor, mientras que *aretê* tiene la misma raíz *ar* de *ariston*, lo óptimo en general). Por esto Aristóteles puede concluir que el bien del hombre, o sea la felicidad, consiste en el actuar según virtud, es decir, en el cumplir de manera excelente la función propia del hombre, que está conectada con el ejercicio del *logos*, y «si las virtudes son muchas, según la mejor y la más perfecta».

Esta última frase ha provocado una controversia entre los intérpretes: algunos sostienen efectivamente la interpretación «intelectualista» de la ética aristotélica, según la cual la virtud perfecta es el ejercicio de la pura *theôria*, es decir, de la pura investigación, en que el *logos* es ejercitado con el único fin del conocimiento (no de la «contemplación», porque Aristóteles no era monoteísta y no conocía la *contemplatio Dei*), con la exclusión de las demás actividades; otros, al revés, han sostenido la interpretación «inclusiva», según la cual la vida teorética es la cumbre de la felicidad, pero ésta incluye a todas las demás virtudes en que se ejerce el *logos*, particularmente la *philia* (que no es sólo la amistad, sino cada forma de afecto), a la que Aristóteles dedica dos libros enteros de la *Ética Nicomáquea* sobre diez, o sea un quinto de la obra total. A mí me parece sin duda que la interpretación correcta es aquella «inclusiva», no sólo relativamente a todas las virtudes en que se ejerce el *logos*, sino también en relación a toda una serie de «bienes externos» que según Aristóteles son necesarios para la felicidad, como la salud, una discreta riqueza (que garantice una vida digna), un discreto aspecto físico (no demasiado desagradable para los demás), una buena familia, unos buenos amigos, éxito profesional, la

posibilidad de vivir en una ciudad (hoy día diríamos un Estado) bien gobernado, con leyes justas y escuelas eficientes.

Es ésta, a grandes rasgos, la filosofía práctica de Aristóteles, la cual, como se ve, es muy diferente de la sabiduría. Claro, para vivir bien, y por lo tanto ser también felices, basta la sabiduría, que prescribe cuáles acciones cumplir y cuáles evitar para lograr la felicidad, aunque no sea ella misma la felicidad, o sea, el fin. Aristóteles compara de hecho la sabiduría con el arte de la medicina, que prescribe qué hacer y qué evitar para recuperar, o para conservar, la salud, pero no es ella misma la salud. El filósofo, sin embargo, no se contenta con vivir bien, sino que quiere también saber en qué consiste la felicidad, y por qué. El filósofo, en fin, hace de la ética un objeto de reflexión, quiere debatir los fines, quiere saber qué opinan los demás filósofos, quiere establecer quién tiene la razón, no se contenta fácilmente. Al filósofo, por ende, no puede bastar la sabiduría, sino que necesita una verdadera filosofía práctica, o sea, una ética y tal vez hasta una antropología. Así como no creo que sea suficiente la sabiduría para dirimir conflictos trágicos, como aquellos que pueden producirse hoy día en el ámbito de competencia de la bioética, o por lo menos para proveer de criterios de juicio, orientaciones de carácter general, informaciones sobre diversas soluciones posibles para los problemas, argumentos a favor o en contra de cada una de ellas.

Esto es lo que sostuve, quizás con cierto descaro, hace unos años en un debate público con dos filósofos del nivel de Paul Ricoeur y Bernard Williams, atrayéndome las críticas del auditorio[9]. De hecho, a Ricoeur le dolieron un poco mis críticas, motivadas por mi apego al punto de vista de Aristóteles, un autor por quien él tiene la máxima consideración, y Williams se declaró de acuerdo con la ética de Aristóteles, pero no con su física. Esto me ofrece la ocasión para una última aclaración. Sostener que una filosofía práctica de procedencia aristotélica necesita apoyarse en una antropología, no significa enlazarse por entero con la física de Aristóteles, aún más si la antropología en cuestión se reduce a la simple definición del hombre como viviente proveído de habla. Desde luego hoy día es posible disponer de una antropología mucho más rica y compleja, pero quizá no sea necesario. Para decir en qué consiste la felicidad, basta lograr describir, o enumerar, algunas capacidades humanas, y buscar la mejor manera para realizarlas. Esto es lo que ha tratado de hacer Martha Nussbaum con su conocida lista de capacidades, por la que ha sido muy

[9] E. Berti, «*Commento* a P. Ricoeur, *Etica e conflitto dei doveri*». *Il Mulino* 39, 1990, pp. 404-410.

criticada. Mas, si hablar de capacidades puede molestar, se puede al revés hablar de derechos, y tal vez será más fácil encontrar consentimiento, pero siempre diciendo, más o menos, la misma cosa.

La más importante entre las muchas novedades que la historia de la cultura humana ha conllevado respecto a la antropología aristotélica es el concepto de «dignidad» humana. Ello recurre hoy día en muchas cartas constitucionales y en muchas declaraciones de los derechos, por ejemplo en aquella de la Unión Europea. Raramente se explica lo que se entiende con esta expresión, tal vez porque se da por sentado que el significado de ella sea evidente. Según yo, quien la ha aclarado mejor es Kant, y por una vez estoy contento de tomar partido por este grandísimo filósofo, de quien siempre hay mucho que aprender. Para Kant, como es notorio, la diferencia entre cosas y personas, o sea los seres humanos, es que las cosas tienen un precio, es decir que son intercambiables con algo más, mientras que las personas tienen una dignidad, o sea, no se pueden intercambiar con nada. Lo cual es equivalente, creo, a la famosa máxima, siempre de Kant, según la cual no se debe nunca considerar a los seres humanos solamente como medios, sino siempre como fines también. Pues, esto Aristóteles no lo sabía, de hecho admitía que por lo menos algunos hombres eran por naturaleza esclavos, es decir destinados a ser propiedades de alguien más, y por ende intercambiables con algo más, como las cosas. La noción de dignidad humana puede ser un buen concepto para incluir en una moderna antropología al servicio de la ética, como me parece que hace Habermas (que seguro no es un aristotélico, pese a lo que diga Carlo A. Viano), en su libro sobre *El futuro de la naturaleza humana* (Frankfurt 2001).[10]

Versión castellana de FRANCESCO CONSIGLIO

[10] C. A. Viano, «Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica». *Rivista di filosofia* 95, 2004, pp. 277-296. Viano sostiene que Habermas se enlaza con Aristóteles, pero a lo largo de todo su libro nunca lo he visto citado. Es curioso que en la traducción italiana el subtítulo del libro se vuelva *Los riesgos de una genética liberal*, mientras el original es *Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* De tal manera se atribuye al autor la confusión entre una ciencia, como la genética, y una ideología, como la eugenética.

REFERENCIAS

ARISTÓTELES (1985). *Ética nicomáquea* [*Eth. Nic.*]. *Ética eudemia* [*Eth. Eud.*]. Introducción de Emilio Lledó Íñigo. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Revisada por Quintín Racionero Carmona. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (1994). *Metafísica* [*Metaph*]. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Revisada por Paloma Ortíz. Madrid: Gredos.

BERTI, Enrico (1990). «*Commento* a P. Ricoeur, *Etica e conflitto dei doveri*». *Il Mulino* 39, pp. 404-410.

BERTI, Enrico (2004). «The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy». En *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, editado por Riccardo Pozzo. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, pp. 285-300.

GADAMER, Hans-Georg (1930). «Praktisches Wissen». En *Gesammelte Werke V: Griechische Philosophie I.* Tübingen (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1985, pp. 230-248.

GADAMER, Hans-Georg (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2da. Ed. Tübingen: Mohr, 1975 [Existe traducción en español: *Verdad y Metodo. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. 2 vols. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977-2000].

HABERMAS, Jürgen (1984). «Über Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform "rati-onal"». En *Rationalität. Philosophische Beiträge*, editado por Herbert Schnädelbach. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

HABERMAS, Jürgen (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Existe traducción en español: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Trad. Rosa María Sala Carbó Barcelona: Paidos, 2002].

HUME, David (1751). *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Londres: A. Millar. [Existe traducción en español: *Investigación sobre los principios de la moral.* Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1993].

KANT, Immanuel (1795). *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf.* Königsberg: Friedrich Nicolovius. [trad. it.: *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*. Trad. Vincenzo Cicero y Massimo Roncoroni. Milano: Rusconi, 1997] [Existe traducción en español: *Sobre la paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Introd. Antonio Truyol Serra. Madrid: Tecnos, 1985].

MACINTYRE, Alasdair (1981). *After Virtue.* Notre Dame: University of Notre Dame

Press, 3ra. Ed. 2007. [Existe traducción en español: *Tras la virtud*. Trad. Amelia Valcárcel Barcelona: Editorial Crítica, 2004].

NUSSBAUM, Martha (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. 2da. Edición Revisada. Nueva York: Cambridge University Press, 2001. [Existe traducción en español: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. Antonio Ballesteros. Madrid: Visor, 1995].

PUTNAM, Hilary (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays.* Cambridge, MA.: Harvard University Press.

RICOEUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil. [Existe traducción en español: *Sí mismo como otro*. trad. Antonio Neira. Madrid: Siglo XXI, 1996].

RIEDEL, Manfred (ed.) (1972-1974). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. 2 vols. Freiburg: Rombach.

TÖNNIES, Ferdinand (1887). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*. Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland). reeditada como: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1912. [Existe traducción en español: *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Trad. José Francisco Ivars. Pról. Lluis Flaquer y Salvador Giner. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1979].

VIANO, Carlo Augusto (2004). «Antiche ragioni per nuove paure: Habermas e la genetica». *Rivista di filosofia* 95, pp. 277-296.

Recibido: *20-Julio-2015* | Aceptado: *7-Octubre-2015*



ENRICO BERTI, es Profesor Emérito en la Università di Padova, Italia. Diploma di perfezionamento in Filosofia en la Università di Padova. Ha enseñado filosofía en las universidades de Perugia (Italia), Padua, Ginebra (Suiza), Bruxelles (Bélgica) y Lugano (Suiza). Es miembro de varias academias de alto prestigio, entre las cuales destacan la Accademia Nazionale dei Lincei (Roma), la Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti (Padua), el Institut International de Philosophie (Paris) y la Pontificia Accademia delle Scienze (Roma). Su investigación se centra principalmente en Aristóteles y en la recepción de su pensamiento en la Edad Media, Moderna y Contemporánea, tanto en el ámbito de la filosofía analítica como en la hermenéutica, con una atención particular en el problema de la contradicción y la dialéctica, la distinción entre diferentes formas de racionalidad, el concepto de estado y el problema de los derechos humanos. Entre sus obras cabe destacar: *Le vie della ragione* (Bologna: Il Mulino, 1987); *Aristotele nel Novecento* (Roma-Bari: Laterza, 1992): *In principio era la meraviglia. Le*

grandi questioni della filosofia antica (Roma-Bari: Laterza, 2007).

DIRECCIÓN POSTAL: Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova, Piazza Capitaniato, 3 - 35139 Padova, Italia. e-mail (✉): enrico.berti@unipd.it

FRANCESCO CONSIGLIO, es doctorando de Filosofía de la Mente en la Universidad de Granada. Se ha formado en las universidades de Siena (Laurea Triennale in Filosofia), Parma (Laurea Magistrale in Filosofia) y Salamanca. Se ha enfocado, durante sus estudios, principalmente en la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente. Más recientemente, se ha centrado en la teoría de la inteligencia colectiva. Ha publicado artículos y traducciones en algunas revistas españolas de filosofía y ha dado ponencias y comunicaciones en varios congresos en España e Italia.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía I. Universidad de Granada. Edificio de la Facultad de Psicología, Campus de la Cartuja. 18011 Granada, España. e-mail (✉): drosofilo@hotmail.it

COMO CITAR ESTE TRABAJO: BERTI, Enrico. «¿Sabiduría o filosofía práctica?». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 155-173.

Los orígenes de la filosofía analítica y la trivialización de la filosofía

KURT WISCHIN

A resumidas cuentas, el progreso, por su naturaleza, parece ser mucho más grande de lo que en realidad es.
Johann Nestroy
Lema en Wittgenstein: *Investigaciones Filosóficas*

§1. Introducción

HAY VARIOS SENTIDOS EN QUE SE PUEDE HABLAR hoy en día de una trivialización de la filosofía. En un primer sentido, por ejemplo, el control de ciertos ideólogos, como los llama Dummett (1991, VIII), en las administraciones públicas de Occidente, dio como resultado en las universidades públicas bajo su dominio, y por ende en las facultades o departamentos de filosofía, la aplicación de una serie de procedimientos y estándares de aseguramiento de productividad y calidad, que ciertamente dieron resultados satisfactorios al menos a los ojos de los socios de los grandes consorcios que producen bienes y servicios de consumo masivo. Pero estos mismos procedimientos son a todas luces contraproducentes cuando se trata de cuestiones en las cuales la productividad numérica no es el primer objetivo. El resultado es un diluvio de publicaciones que no sólo carecen de suficiente mérito filosófico para justificar su publicación, sino que son francamente inútiles o incluso absurdas y que hacen totalmente imposible mantenerse al tanto del desarrollo de la discusión filosófica siquiera en los campos de interés de uno. Lo único que se puede hacer, concluye Dummett, es ignorar estas publicaciones (y de esta manera resignarse ante la pulverización del diálogo filosófico). Otra consecuencia indeseable es la necesidad de pasar cantidades industriales de alumnos por las escuelas de grado de filosofía para que éstas demuestren su utilidad y productividad, y justificar sus presupuestos. La posibilidad de empatía que el maestro tiene con sus alumnos tiende entonces a parecerse cada vez más a la del envasador con las sardinas en la fábrica de conservas; se da así en el traste con la relación personalizada, vital en filosofía,

K. Wischin (✉)
Universidad de Granada, España
email: kurt.wischin@gmail.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 175-190
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

entre maestro y alumno: pensemos en Husserl y Heidegger, Heidegger y Gadamer, o en una relación entre maestro alumno que proporciona la música de fondo para el tema que nos ocupa en este trabajo: Frege y Wittgenstein, Russell y Wittgenstein, Wittgenstein y Russell, Frege, Russell y Wittgenstein como influencia para Carnap (una relación no siempre sencilla); una cadena de influencias maestro alumno que luego continúa, por ejemplo, con la relación entre Carnap y Quine y la de éste y Davidson. La trivialización de la filosofía en este sentido se debe a circunstancias ajenas a ella y parece como algo impuesto por fuera a los filósofos y a las instituciones donde desarrollan principalmente sus actividades.

Hay otro sentido de la trivialización de la filosofía que consiste en someter la investigación a objetivos ajenos a ella, motivados o influenciados por el oportunismo, las modas, algunas ideologías o el poder político, entre muchas otras ataduras que limitan o regulan a la libertad de reflexión. Un ejemplo obvio es la idea medieval de *Philosophia ancilla theologiae*; quiero enfatizar en este lugar que no estoy afirmando que los resultados de semejante situación siempre sean malos. Lo que es obvio, sin embargo, es que esta situación crea una camisa de fuerza a la reflexión filosófica que a la larga no resiste las presiones internas, generadas por esta característica de la reflexión humana, que siempre se transciende a sí misma. En el caso de la Patrística y la Escolástica aguantó unos mil años, pero eventualmente el exoesqueleto filosófico se pulverizó a causa de las múltiples fisuras. Los caparazones rígidos parecen incompatibles con la filosofía, al menos como generalmente se entiende este término en Occidente. Hay varias formas en que se instrumentaliza a la reflexión filosófica en este sentido en nuestros tiempos, entre los que habría que mencionar, por ejemplo, la tentación de los decanos y otros funcionarios académicos en el campo de la filosofía de ceder a las presiones de los tiempos que corren y fingir que la filosofía es una herramienta tan útil para las necesidades de la industria y del comercio como lo es la psicología laboral, con el objetivo de mejorar sus oportunidades en la asignación de recursos, aunque ello signifique algunas veces sacrificar puestos para docentes en filosofía analítica a favor de la docencia en bioética. No abundaré en ello.

Lo que me interesa ventilar en este trabajo, más bien, es la trivialización de la filosofía en otro sentido que no se debe en principio a influencias ajenas a la filosofía, sino que puede ser inherente a la propia reflexión filosófica, en particular en su versión analítica. Se manifiesta en una pérdida del deseo de avanzar siempre hasta el fondo en la aclaración (o disolución) de los problemas

filosóficos. En este sentido, y siguiendo una sugerencia de Hans Sluga (1999), el presente trabajo trata de ejemplificar esta tendencia mediante la exploración de la idea de que la aceptación prácticamente universal de la teoría semántica, propuesta por Tarski, centrada en el concepto semántico de la verdad, nos dio, ciertamente, una enorme capacidad técnica para el manejo del simbolismo lógico, pero al costo de perder de vista algo de la profundidad filosófica que servía de motivación y guía a los primeros filósofos analíticos.

En la primera parte del escrito trataré de dar una brevísima y muy simplificada descripción general del problema que nos ocupa. Es decir, de los orígenes de la filosofía analítica y de la naturaleza de los problemas filosóficos que los motivó y su actitud hacia ellos; algunas observaciones acerca de cómo las doctrinas generalmente aceptadas por la filosofía analítica actual se convierten a veces en obstáculo para comprender sus propias raíces, y dar cuenta apropiadamente de las doctrinas filosóficas de las cuales surgió.

En la segunda parte de la ponencia trataré de ilustrar con un ejemplo específico cómo se manifiesta concretamente la pérdida de profundidad filosófica —si esta expresión capta correctamente la idea— comparando un aspecto de la doctrina expuesta en el *Tractatus* con el concepto semántico de la verdad propuesto por Tarski y que es realmente la base hoy en día de toda investigación filosófica en cuestiones de lógica y semántica en el seno de la filosofía analítica. Se podría objetar que «profundidad filosófica» no es algo que por sí solo tenga valor o interés —y si los problemas se resuelven y se logra avanzar de una manera interesante, esto es todo lo que se requiere. Una respuesta parcial que ofrezco en la segunda parte es que los problemas se resuelven a veces, al menos, sólo en apariencia —y es precisamente esta solución, sólo aparente, la que constituye la pérdida de profundidad filosófica que es lamentable.

§2. Las raíces de la filosofía analítica

El hegelianismo encontró en los países de habla alemana un fin más bien abrupto con la muerte de su titular en 1831 y dio lugar a un empirismo radical ingenuo que se basaba en la naturalización de todas las ciencias, incluyendo las matemáticas, que se trató de explicar en sus fundamentos apelando a principios fisiológicos y psicológicos; se declaró que las ciencias empíricas son la única fuente del saber y que ésta haría desaparecer a la filosofía tradicional. La situación, por cierto, no parece totalmente disimilar del ambiente que vivimos

actualmente. También reminiscente de una situación que vivimos hoy en día, se dio al mismo tiempo en el siglo XIX un auge sin precedentes en todas las ciencias, principalmente en las ciencias naturales como la física, la química y la biología; pero se revolucionaron en particular también las matemáticas. La filosofía que inspiraba y se inspiraba en este movimiento se asocia con nombres como Joseph Heine y Ludwig Feuerbach, y posteriormente, con algunas reservas, Karl Marx y Friedrich Engels, pero más que nada con los de hombres con formación científica como Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner y Heinrich Czolbe. Se rechazaba en general el método especulativo, deductivo, *a priori* que fue la herramienta del idealismo, y éste se sustituyó por el materialismo. El razonamiento *a priori* se reemplazó por el empirismo radical, y la filosofía en general por las ciencias empíricas.

Un poco análogo a como sucedió en los años 30 del siglo pasado, el empirismo radical del siglo XIX, aplicado a todo saber humano, no tardó en caer en contradicciones internas insolubles y provocó pronto una reacción en forma de un movimiento que exigió el regreso a Kant, en particular en la voz de Otto Liebmann, secundado por pensadores como Wilhelm Windelband, Friedrich Adolf Trendelenburg y otros; de Trendelenburg es que Frege muy probablemente tomó el título de su primer libro, la *Conceptografía*.[1] El movimiento respondió, ante el caos reinante en particular en las matemáticas, a la necesidad, percibida como urgente, de fundamentar la ciencia (de nuevo) en principios de razonamiento deductivo, *a priori*. Una de las figuras centrales de este movimiento neo-kantiano fue Hermann Lotze, maestro de Frege en Göttingen. Aunque Frege no fue exactamente un neo-kantiano, es evidente que sus ideas brotaron y tomaron forma en un ambiente fuertemente influenciado por las doctrinas de Kant y las propuestas de sus contemporáneos neo-kantianos.

Fue este el trasfondo intelectual en el que se encuentran las raíces continentales de la filosofía analítica. Y lo que motivó en un sentido filosófico su nacimiento —si aceptamos que Gottlob Frege fue el primer filósofo analítico, como a veces se afirma— fue justamente el deseo de regresar a principios *a priori* para combatir el naturalismo empírico y el psicologismo. En pocas palabras, Frege aceptó en principio la doctrina de los juicios de Kant; sobre todo aceptó que la geometría esté basada en juicios sintéticos *a priori*. En

[1] Christian Thiel apunta que, sin embargo, no fue Trendelenburg el que introdujo el término. Él cita, por ejemplo, una ponencia de Wilhelm von Humboldt de 1824 en que éste usa el término (Thiel 1995, p. 20).

cambio, pensó que la doctrina kantiana debe ser corregida en lo que concierne a los juicios aritméticos: estos tenían que ser juicios analíticos, es decir, no depender en ningún aspecto de la intuición; se debería apuntar, en este contexto, que lo que constituye un juicio analítico no es exactamente lo mismo para Kant que para Frege. El punto principal, sin embargo, queda descrito aceptablemente correcto en estos términos. Una consecuencia es que, contrariamente a la aseveración de Kant —quien no admitía objetos sin intuición—, los juicios aritméticos para Frege no eran vacíos, a pesar de ser analíticos según sus convicciones, sino trataban de objetos: éstos, al no depender de la intuición, tenían que ser objetos puramente lógicos. Frege pasó la mayor parte de su vida intelectual tratando de demostrar la posibilidad de objetos lógicos. Para Frege, Kant era principalmente una fuente de inspiración y un aliado en el combate del empirismo radical, y su doctrina sólo requería algunos ajustes. En cambio, la raíz británica de la filosofía analítica, donde nos encontramos con Bertrand Russell y George Edward Moore, era decididamente anti-kantista, aunque ciertamente compartía con Frege la postura anti-psicologista.

Si a Frege se le considera a veces como el primer filósofo analítico, se debe a que en general los filósofos analíticos de hoy lo acreditan como el inventor del cálculo lógico contemporáneo, de la lógica de enunciados y juntores y de la lógica clásica de cuantores y predicados. Es bastante curioso notar, sin embargo, que una mayoría de los filósofos analíticos que estudian a Frege se niegan rotundamente a reconocer la motivación fundamentalmente kantiana que dio origen a estos inventos. Por ejemplo, Michael Dummett —a quién Frege debe en gran parte que hoy en día sea conocido y reconocido como lógico importante del siglo XIX y principios del siglo XX— califica el primer intento sistemático de corregir esta situación y de trazar la influencia de Kant en la filosofía de Frege, en un libro de Hans Sluga dedicado a Frege (Sluga 1980), como «historicismo exagerado» (Dummett 1981). En su libro sobre Frege (Baker y Hacker 1984), los filósofos analíticos británicos Gordon Baker y Peter Hacker hacen la siguiente observación: «Como filósofos, a fin de cuenta, nuestro interés en las ideas de un pensador del pasado tiene que estar enfocado en su corrección, en qué grado aclaró y contestó exitosamente las preguntas que hizo, en qué grado sus preguntas son tanto inteligibles como importantes, si hizo transparentes formulaciones conceptuales que previamente eran opacas y problemáticas». Es decir, de acuerdo a esta interpretación, Frege es interesante para el lector analítico contemporáneo sólo en cuanto precursor de

la filosofía analítica y sus doctrinas aceptadas el día de hoy. Lo que bajo este aspecto resulta imposible, sin embargo, es hacer justicia al sistema propuesto por Frege, y muchos de sus elementos principales tienen que aparecer incomprensibles y hasta absurdos a los ojos de quien lo estudia exclusivamente bajo estos aspectos. Para mencionar sólo uno de los ejemplos más notorios: que trate a las oraciones como nombres de unos objetos especiales, lo verdadero y lo falso.

El logicismo de Frege es un programa que intenta demostrar que los juicios aritméticos se pueden reducir a enunciados puramente lógicos, i.e., que no dependen de la intuición, como la geometría. Para llevar a cabo su programa, primeramente inventó lo que hoy se conoce como conceptografía, un lenguaje que tiene como objetivo principal la eliminación de las ambigüedades del lenguaje natural y hacer visibles todas las etapas en una deducción sin dejar tácita u oculta absolutamente ninguna suposición necesaria para ésta. El análisis que Frege inventó prescinde de la tradicional división de los enunciados en sujeto y predicado, y descompone en su lugar la oración en función y argumento, o más específicamente, en concepto y objeto. Lo que distingue a estos es que el primero es insaturado: ningún nombre de concepto puede tener significado; sólo los nombres propios tienen por significado un objeto, y éste se distingue por no ser ni función ni concepto: es decir, por ser acabado, no necesitando ningún complemento. La entidad mínima de sentido es la oración, por lo que Frege introduce lo que se conoce como el principio de contexto: una palabra tiene sentido sólo como parte de una oración. En este sentido, él explicará lo que es un número mediante la explicación del sentido de una oración que contiene numerales. Los números son, entonces, objetos lógicos. Demostrar esto es lo que le hacía falta a Frege para demostrar que Kant se equivocó al decir que los juicios de la aritmética son juicios sintéticos *a priori* y que la aritmética efectivamente es reducible a la lógica, por lo que la aritmética se podría fundamentar totalmente en la lógica, con lo que se acabarían las incertidumbres e incongruencias que plagaban la aritmética de sus tiempos.

Lo que nos interesa aquí en particular es el concepto de la verdad de Frege. Para él, «el concepto de la verdad es la noción semántica fundamental» (Sluga 1999, p. 30), por lo que no se puede definir: toda definición tiene que formularse en algún lenguaje, y el intento de definir la verdad resultaría por ello en una petición de principio. Dejemos que el propio Frege nos lo explique:

> Lo particular de mi concepción de la lógica se caracteriza en primer lugar porque coloco en la punta el contenido de la palabra "verdadero", y luego porque hago seguir inmediatamente el pensamiento como aquello que es lo que en realidad puede estar en cuestión en cuanto al ser verdadero. Es decir, yo no parto de los conceptos y compongo a partir de ellos el pensamiento o el juicio, sino que obtengo las partes del pensamiento por medio de la descomposición del pensamiento. Esto es lo que distingue mi conceptografía de creaciones similares de Leibniz y de sus sucesores, aunque quizá el nombre no haya sido seleccionado de manera muy afortunada (Frege 1983, p. 273).

Lo que caracteriza aquí la actitud filosófica de Frege, Russell y Wittgenstein, sin querer negar la importancia de las diferencias que hay entre ellos, es la convicción de que el lenguaje es el medio universal y de la imposibilidad de adoptar una postura «fuera del lenguaje», como punto de vista de Dios. «Ninguno de los tres, de hecho, hizo ningún intento de formular una metateoría sistemática y formalizada, sea del tipo sintáctico o semántico» (Sluga 1980, p. 29). Al menos Frege y Wittgenstein estaban convencidos de que la formulación de una teoría semántica era imposible.[2] Esto no sólo quiere decir «que no puede haber ninguna definición formal de la verdad», sino que «no se puede enunciar, ya sea definicional o axiomáticamente, lo que la verdad significa en términos de otros conceptos semánticos» (Sluga 1980, p. 31). Por este motivo, fundamentalmente, tanto Frege como Wittgenstein rechazaban la posibilidad de una definición parcial de la verdad con recurso a un metalenguaje. Russell era más tolerante en este respecto, e incluso sugiere algo así en el prólogo que compuso para el *Tractatus* a petición de Wittgenstein —que éste ciertamente rechazaba, posiblemente al menos en parte por esta sugerencia. El problema, desde el punto de vista de Wittgenstein, con la sugerencia de Russell —que parece anticipar en este aspecto una idea fundamental de Tarski— es que «tomar una ruta metalingüística siempre nos dirá únicamente hechos filosóficamente irrelevantes sobre propiedades accidentales del signo usado. A Wittgenstein, sin embargo, le interesan únicamente las propiedades lógicas *esenciales* del símbolo» (White 2006, p. 124. Mi énfasis).

Los problemas que les causaron angustias existenciales a Frege y a Wittgenstein eran ajenos a las preocupaciones de la vasta mayoría de los otros

[2] Aunque Dummett, y más recientemente varios estudiosos de Frege insisten, en el caso de Frege, que éste tenía al menos una teoría semántica implícita (Dummett 1993, 1995; Heck 2010); vale especular que esta insistencia viene motivada por el enfoque atemporal de toda doctrina interesante bajo la mirada del filósofo analítico, según sugiere también el pasaje citado de Baker y Hacker arriba.

pensadores de la época. Ellos frecuentemente encontraron más atractiva la propuesta de David Hilbert que estaba satisfecho con crear sistemas axiomáticos a partir de símbolos cuyo significado no importa. Así no tenía importancia la pregunta de Frege, qué es un número, si era un objeto o no y qué clase de objeto, en caso de que lo fuera; y si los matemáticos no se ponían de acuerdo sobre cómo definir los números naturales, realmente no importaba mientras los sistemas que crearon con los numerales funcionaran de la misma manera. Hilbert y Zermelo estaban bastante familiarizados con la obra de Frege; Zermelo descubrió lo que hoy conocemos como la paradoja de Russell independientemente de éste y probablemente antes.[3] Ellos, sin embargo, decidieron tomar un rumbo que evita las dificultades que preguntas como «¿cuál es el significado de los símbolos?» implican. El sistema de Frege, en cambio, nunca tuvo adherentes y quedó pronto en el olvido, si exceptuamos su influencia en Wittgenstein, y en Carnap —quien, sin embargo, a fin de cuentas también se convenció más bien de las conveniencias de la propuesta de Tarski.

Una última palabra acerca de las dificultades en general que una identificación precipitada de los problemas filosóficos nuestros con aquellos de los pioneros de la filosofía analítica puede causar para comprender a estos pioneros. Por diversos motivos se suele suponer una identidad del logicismo de Frege con el de Russell más estrecha de la que realmente había. Esto, a su vez, junto con el entendimiento fundamental de que la filosofía analítica incluye como uno de sus elementos básicos una teoría semántica, ha provocado que los elementos de la doctrina Fregeana se asimilen a los de aquella de Russell. Así, cuando Frege en 1893 desaparece su noción de «contenido juzgable» a favor de dos nociones nuevas, «sentido» y «significado», el último término se tradujo muy pronto como «referencia» o «referente» porque superficialmente parece jugar un papel parecido al que este término cumple en la doctrina de Russell. No tengo aquí espacio para ampliar este comentario; pero yo veo en este deliberado error de traducción —no se me ocurre otra designación para esto— un síntoma más de la falta de voluntad para realmente aprehender el espíritu

[3] En una carta de Hilbert a Frege se lee lo siguiente: «Muchas gracias por el segundo tomo de su "*Grundgesetze*" que me interesa mucho. Su ejemplo al final del libro, p. 253, lo conocemos aquí [en una nota extra de Hilbert en su carta él agrega aquí: "Yo creo que Zermelo lo encontró hace 3 o 4 años a raíz de que le comuniqué mis ejemplos".]; otras contradicciones aún más convincentes ya las había encontrado yo hace 4 o 5 años; me llevaron a la convicción de que la lógica tradicional es insuficiente, que la doctrina de la formación de conceptos requiere, más bien, hacerse más aguda y más refinada....» (Frege 1980, p. 24. Nota al final de la carta de Hilbert).

de la doctrina de Frege, y para, en vez de esto, moldearla de manera que se ajuste mejor al punto de vista propio.[4]

§3. Un ejemplo concreto

Empecemos por notar que en su propuesta a que he aludido hace unos momentos Tarski hace exactamente lo que Frege y Wittgenstein aseveran que no se puede hacer, aunque por motivos que coinciden sólo en parte: dar una definición parcial del concepto de la verdad. En particular, Wittgenstein mantuvo toda su vida —y por cierto, con pleno conocimiento del desarrollo de la lógica que tuvo lugar durante los años 30 del siglo pasado— que la relación semántica es inefable.[5] En el prólogo al *Tractatus* dice famosamente:

> Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable) (Wittgenstein 1993, p. 11).

De lo que no se puede hablar, en particular, es de la relación entre la oración y el hecho del cual la oración es un retrato lógico de acuerdo a la doctrina del *Tractatus*. Esta relación se *muestra* en el lenguaje, pero el lenguaje no la puede expresar o retratar —que es todo lo que el lenguaje puede hacer de acuerdo al *Tractatus*.

Tarski, en cambio, además de dar su famosa definición parcial de la verdad «“La nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca»[6] observa lo siguiente acerca de la semántica:

> El metalenguaje en el cual llevamos a cabo nuestra investigación contiene —además de las expresiones de carácter lógico, entre las cuales encontramos, entre otras, (en el caso bajo consideración) todas las expresiones del lenguaje investigado—, exclusivamente términos

[4] Trato lo problemático de esta traducción un poco más ampliamente en Wischin 2015, 2014 y 2012b.

[5] Una breve descripción de lo que une y lo que distingue la postura del *Tractatus* de la situación que encontramos en *Investigaciones Filosóficas* se encuentra en Wischin 2012a, que se basa fundamentalmente en Mary McGinn 2001.

[6] Por ejemplo, en Tarski 1977, p. 247.

> estructural-descriptivos, es decir, nombres de expresiones del lenguaje, de propiedades estructurales de estas expresiones, de relaciones estructurales entre expresiones, etc. Lo que llamamos una meta-ciencia es, en el fondo, la morfología del lenguaje… […]… se logró fundamentar como parte de la morfología lo que se podría llamar la *lógica* de la *ciencia* en cuestión.
>
> Animados por este éxito hemos intentado avanzar más y de construir en el metalenguaje también las definiciones de ciertos conceptos de otros campos, a saber, de la, así llamada, *semántica del lenguaje*, —es decir, de aquellos conceptos como de satisfacción, de designar, de la verdad, de la definibilidad, etc. Una marca característica de los conceptos semánticos se halla en que expresan cierta dependencia entre las expresiones del lenguaje y los objetos «de los cuales se trata»… Se podría decir también… que estos conceptos sirven para la determinación de la asociación entre los nombres de expresiones y las propias expresiones (Tarski 1935, pp. 375-376).

Como se puede observar, esta postura es diametralmente opuesta a aquella desarrollada por Frege y más explícitamente todavía por Wittgenstein. El recurso a los metalenguajes para resolver problemas semánticos en un lenguaje objeto se ha convertido desde entonces en una herramienta universal, al menos en la filosofía analítica, y marca por ello una fuerte cesura entre el tratamiento de los problemas filosóficos por los pioneros de esta corriente filosófica —toda diferencia entre ellos guardada— y la actitud de hoy hacia estos problemas. Daré ahora un ejemplo para ilustrar este punto.

Como mencioné un poco más arriba, Tarski da una definición del concepto de la verdad muy famosa de esta manera: «“la nieve es blanca” es verdadera si y sólo si la nieve es blanca». O de manera más general: «“*p*” es verdadera si y sólo si *p*». Ya hemos visto que Frege y Wittgenstein rechazarían semejante definición, aunque por razones diferentes. Frege, entre otras, porque rechaza las definiciones parciales, y como hemos visto, porque la verdad para él es el concepto semántico fundamental y no se puede definir so pena de caer en un círculo vicioso. Wittgenstein, porque para él los supuestos enunciados metalingüísticos no se refieren a los símbolos y su significado, sino sólo al signo; y éste es arbitrario y no puede cargar ningún peso lógico. Tarski, como hemos visto, no se siente incómodo con las definiciones parciales, por lo que una posible petición de principio no constituye ningún problema para él, ni tampoco cree en la verdad como principio semántico fundamental. No se adhiere a la creencia en la lógica como una e indivisible, y se da por bien servido con reglamentar cuestiones de la morfología del lenguaje para llegar a una definición parcial de la verdad. Pero esto no es todo.

En el enunciado 3.24 del *Tractatus*, Wittgenstein dice lo siguiente:

> 3.24 ... Que un elemento oracional designe un complejo es cosa que puede verse a partir de su **carácter indeterminado** en las oraciones en las que aparece. *Sabemos* que no todo está aún determinado por esta oración.[7]

De acuerdo al *Tractatus*, una oración es un hecho que es un retrato lógico de otro hecho. Lo que hace posible que la oración sea un retrato de un hecho determinado es que la oración tenga la misma estructura lógica que el hecho retratado. La oración es, por cierto, verdadera si el hecho se da, de lo contrario es falsa. Pero en ambos casos tendrá sentido. Hasta aquí el asunto no parece ser tan grave: no parece haber mucha diferencia entre decir: «"*p*" es verdadera si y sólo si *p*» y «*p* es un retrato de tal hecho» excepto que *p* es la única manera de referirse al hecho. Si *p* retrata el hecho en cuestión, entonces será siempre el único signo que es interesante para la lógica. No hace diferencia para la lógica si digo «nieve», «neige», «snow», «Schnee» o cualquier otro nombre. Pero ¿qué hacemos en un caso como el siguiente? Supongamos que *p* representa la oración:

«Tomás debe algún dinero».

Tarski diría en este caso similarmente: «"Tomás debe algún dinero" es verdadero sí y sólo sí Tomás debe algún dinero».

Si acaso creíamos que la definición de Tarski implica que la oración «la nieve es blanca» es verdadera porque representa un hecho real en el mundo, nos tenemos que dar cuenta ahora de que esto no es así. «La nieve es blanca» es verdadera sólo porque en un lenguaje con expresividad mayor se puede constatar esta verdad. Pero cómo esta verdad se establece queda totalmente fuera de consideración. Esto lo vemos si consideramos, por ejemplo, que no hay realmente ningún hecho que corresponde a «Tomás debe algún dinero»; tenemos que distinguir entre los hechos, por ejemplo, que Tomás le debe cincuenta pesos a María, que Tomás le debe cien dólares a su cuñado, o que Tomás debe 10 mil pesos al Banco Santander, etc. «Tomás debe algún dinero» no es nunca ningún hecho, puesto que Tomás, si es que debe algo en la vida

[7] En esta traducción, mi propio énfasis en negritas.

real, no debe *algún* dinero, sino una suma definida a una o a varias personas definidas. Y sólo es un hecho que se pueda dar realmente lo que podría servir para decidir si una oración representa o no un hecho real. Puesto que no hay un hecho al que se refiere la oración, no podría ser verdadera simplemente por ser el retrato o la representación de tal hecho inexistente. Se requiere un mecanismo más complicado que la simple fórmula «"*p*" es verdadera si y sólo si *p*», donde «*p*» representa cualquier oración lógicamente simple o compleja sin distinción.

Puesto que la definición ofrecida por Tarski nunca trata de otra cosa que de una relación entre una proposición en un lenguaje objeto con el predicado «es verdadero» en el metalenguaje asociado, el problema al que alude el enunciado 3.24 del *Tractatus* no surge en la explicación ofrecida por Tarski. Y aunque es cierto que el propio Tarski ocasionalmente apela a la definición de la verdad de Aristóteles y afirma que la suya se apega a ésta, y que sólo formaliza, precisa y restringe ésta y otras teorías de *correspondencia* de la verdad a lenguajes formalizados para evitar las paradojas semánticas (como las del mentiroso), que son un problema para los intentos de definición del concepto de verdad en el lenguaje natural (*cf.* Tarski 1935), finalmente concede que ninguna definición de la verdad es posible para el lenguaje natural. El artículo de Hans Sluga que cité al principio de este trabajo da cuenta principalmente de la conversión de Rudolf Carnap, de ser un filósofo fuertemente influenciado por Frege (fue su alumno en Jena en 1914), de Russell y de Wittgenstein (a través de algunas de las discusiones organizadas por Moritz Schlick en 1929 y 1930), a aceptar y desarrollar una filosofía inspirada en Tarski. A pesar de que la definición semántica de la verdad no habla de una correspondencia entre lenguaje y mundo, sino sólo de una correspondencia entre dos lenguajes, la impresión dominante era, en parte a partir de la conversión de Carnap a la semántica formal, que Tarski había resuelto la cuestión de si, y cómo, describir la manera en que el lenguaje se relaciona con el mundo. Sluga concluye su artículo así:

> Pero todavía tenemos que suponer que nuestro hablar es responsable al mundo de una manera u otra. Esto es de lo que se preocupaban desde siempre los intentos *filosóficos* de explicar el concepto de la verdad. Y en cuanto a este tópico, las objeciones, preocupaciones y dificultades que Frege, el joven Moore y Russell, y el joven Wittgenstein tenían, siguen vigentes. Ellos vieron que todo intento de hablar sobre la relación entre el lenguaje y el mundo es problemático, ya que siempre queda confinado dentro de los límites del lenguaje. Desde luego es posible unirse a los descubrimientos de las semánticas formales de Tarski. Hasta podemos decir que necesitamos precisamente esta

interpretación filosófica para que la construcción formal de tal teoría tenga sentido. Tenemos que admitir, sin embargo, que el filosofar post-Tarskiano no apreció este punto y llegó a creer muy erradamente que Tarski triunfó donde Frege, Russell y otros fracasaron. La pérdida que ocurrió con la conversión de Carnap a las semánticas formales es de esta manera, en una palabra, una pérdida de la comprensión de cuál es, en realidad, el problema de la verdad.[*]

[*] Este trabajo es una versión revisada de la ponencia impartida en el marco del coloquio «REpensar las humanidades» en ocasión de la semana de la filosofía 2015, Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Todas las traducciones del inglés y del alemán son del autor, excepto las citas del *Tractatus Logico – Philosophicus*.

REFERENCIAS

BAKER, Gordon P. y HACKER, Peter Michael Stephan (1984). *Frege: Logical Excavations.* Oxford: Basil Blackwell.

DUMMETT, Michael (1991). *Frege: Philosophy of Mathematic.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

DUMMETT, Michael (1981). *The Interpretation of Frege's Philosophy.* Londres: Duckworth.

DUMMETT, Michael (1983). *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press

DUMMETT, Michael (1995). «The Context Principle: Centre of Frege's Philosophy». En *Logik und Mathematik. Frege-Kolloquium Jena 1993*, editado por Ingolf Max y Werner Stelzner. Berlin–Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 3–19. DOI: 10.1515/9783110887792.3

FREGE, Gottlob (1980). *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges.* Editado por Gottfried Gabriel, Friedrich Kambatel y Christian Thiel. Hamburgo: Meiner

FREGE, Gottlob (1983). «Aufzeichnungen für Ludwig Darmstädter». En *Nachgelassene Schriften.* Con la colaboración de Gottfried Gabriel y Walburga Rödding. Editado, introducido y anotado por Hans Hermes, Friedrich Kambartel y Friedrich Kaulbach (= Gottlob Frege. *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*. Vol. 1). 2.ª edición ampliada. Hamburgo: Meiner.

HECK, Richard (2010). «Frege and Semantics». En *The Cambridge Companion to Frege*, editado por Michael Potter y Tom Ricketts. Cambdrige–Nueva York: Cambridge University Press, pp. 342-378. DOI: 10.1017/ccol9780521624282.009

MCGINN, Marie (2001). «Saying and Showing and the Continuity of Wittgenstein's Thought». *The Harvard Review of Philosophy* IX: pp. 24-36. DOI: 10.5840/harvardreview2001913

SLUGA, Hans (1999). «Truth before Tarski». En *Alfred Tarski and the Vienna Circle*. Editado por Jan Wolenski y Eckehart Köhler. Dordrecht: Kluwer, pp. 27-41. DOI: 10.1007/978-94-017-0689-6_3

SLUGA, Hans (1980). *Gottlob Frege. The Arguments of the Philosophers*. Londres–Nueva York: Routledge.

TARSKI, Alfred (1977). «Anhang. Wahrheit und Beweis». En *Einführung in die mathematische Logik*. 5.ª Ed. Gotinga: Vendenhoeck y Ruprecht.

TARSKI, Alfred (1935). «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen». *Studia Philosophica* 1: pp. 261-405.

THIEL, Christian (1995). «"Nicht aufs Gerathewohl und aus Neuerungssucht": Die Begriffsschrift 1879 und 1893». En *Logik und Mathematik. Frege-Kolloquium Jena 1993*, editado por Ingolf Max y Werner Stelzner. Berlin–Nueva York: Walter de Gruyter, pp. 20–30. DOI: 10.1515/9783110887792.20

WHITE, Roger M. (2006). *Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres–Nueva York: Continuum.

WISCHIN, Kurt (2012a). «La distinción entre decir y mostrar y la superación de los problemas filosóficos». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 1, pp. 49-60. Disponible en Internet en: https://disputatio.eu/vols/vol-1-no-1/wischin-distincion/

WISCHIN, Kurt (2012b). «Sentido, significado y el principio de contexto en Frege». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 2: pp. 94-104. Disponible en Internet en: https://disputatio.eu/vols/vol1-no2/wischin-frege/

WISCHIN, Kurt (2014). «Aspectos de la Filosofía de lenguaje de Gottlob Frege a la luz de una motivación neo-kantiana». Ponencia presentada en el marco del XVII Congreso Internacional de Filosofía, Morelia, Mich. México. 7 a 11 de Abril. Disponible en Internet en: http://xurl.es/pkwfrege

WISCHIN, Kurt (2015). «Gottlob Frege: Escritos sobre la lógica y la filosofía del lenguaje. Traducción precedida de estudio crítico». Tesis de Maestría. México: Universidad Nacional Autónoma de México–UNAM.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1993). *Tractatus Logico – Philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza.

Recibido: *17-Julio-2015* | Aceptado: *7-Octubre-2015*



KURT WISCHIN, es actualmente Doctorando en Filosofía (CPhil) en la Escuela Internacional de Posgrado de la Universidad de Granada. Tuvo su primer contacto formativo con la filosofía académica en la Universidad de Viena en los años 1970, y obtuvo los títulos de Licenciado en Filosofía (BA) en la Universidad Autónoma de Querétaro y un Máster en Filosofía (MPhil) en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su trabajo filosófico toma por punto de partida la filosofía de Wittgenstein, en especial la de las *Investigaciones Filosóficas*, y se centra actualmente en la investigación de los orígenes históricos de la Filosofía de la Lógica y del Lenguaje, con particular énfasis en la evolución de la doctrina de Frege y su influencia en la génesis del *Tractatus*, y de manera

general de la filosofía analítica. Ha publicado artículos y traducciones en algunas antologías y revistas académicas de filosofía y ha dictado ponencias y conferencias en varios congresos nacionales e internacionales.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía I. Universidad de Granada. Edificio de la Facultad de Psicología, Campus de la Cartuja. 18011 Granada, España. e-mail (✉): kurt.wischin@gmail.com

---

COMO CITAR ESTE TRABAJO: WISCHIN, Kurt. «Los orígenes de la filosofía analítica y la trivialización de la filosofía». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 175-190.

Metaontología

PABLO RYCHTER

§1. El debate sobre la composición como ejemplo de debate ontológico

LOS DEBATES *ONTOLÓGICOS* SON, en un primera aproximación, debates acerca de qué cosas existen. Ejemplos de este tipo de debate son los siguientes:

El debate sobre si existen las entidades abstractas, en el que los *nominalistas* se oponen a los *platonistas*.

El debate sobre si existen partes temporales instantáneas de objetos ordinarios, en el que los *tri-dimensionalistas* se oponen a los *tetra-dimensionalistas*.

El debate sobre si existen entidades no físicas, en el que los *fisicistas* se oponen a los defensores del dualismo psico-físico, entre otros.

El debate sobre si existen estados de cosas como *Socrates siendo inteligente*, o sólo individuos y propiedades, como Sócrates y la propiedad de ser inteligente.

El debate sobre si existen objetos compuestos por partes propias, en el que los *nihilistas sobre la composición* se enfrentan a distintos tipos de *anti-nihilismo* sobre la misma.

Los problemas *meta*ontológicos son problemas *acerca de los debates ontológicos*. Cuando hacemos meta-ontología, nos plantamos frente a un debate ontológico como los recién mencionados y nos preguntamos: ¿Qué es lo que realmente

P. Rychter (✉)
Universitat de València, España
email: pablo.rychter@uv.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 191-214
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

está en juego en este debate? ¿Por qué es importante? ¿Qué tipo de consideraciones son relevantes para decidir la cuestión?

Dado que los problemas metaontológicos conciernen debates ontológicos «de primer orden», será útil para nuestros fines describir brevemente uno de estos debates. Nos centraremos para ello en el *debate sobre la composición*, el último de los mencionados más arriba. Es común presentar a las diferentes posiciones en este debate como dando diferentes respuestas a la siguiente la «pregunta especial sobre la composición» (PEC) formulada por van Inwagen (1990):

PEC: ¿en qué condiciones dos o más objetos componen algo?

Como decíamos, PEC nos permite presentar, como respuestas a ella, algunas tesis ontológicas que se han defendido en el debate sobre la composición. En primer lugar, según el *nihilismo sobre la composición*, la respuesta a PEC es «nunca»: en ningún caso dos o más objetos componen otro; todo objeto es *simple*, i.e. carece de partes propias. En el extremo opuesto, el *universalismo sobre la composición* responde a PEC con «siempre»: cualquier conjunto de objetos *s* tiene una suma mereológica —i.e. un objeto que tiene a los miembros de *s* como partes, y sólo a ellos—. Entre estos dos extremos hay sitio para posiciones intermedias, una de las cuales es el *organicismo* defendido por el propio van Inwagen: los únicos objetos compuestos que existen son seres vivos; todo lo demás es simple. Otra posición intermedia es la que probablemente corresponda al sentido común: algunas cosas compuestas existen (las mesas y las sillas, por ejemplo), pero no existen las sumas mereológicas arbitrarias (un objeto compuesto exactamente por la Torre Eiffel y la nariz de Einstein, por ejemplo).

Para nuestros fines no es necesario entrar en el detalle de los argumentos con los que estas diferentes respuestas a PEC son defendidas, con la excepción de un caso particular que consideraremos enseguida. Tampoco es necesario hacer distinciones demasiado sutiles entre las distintas respuestas, de manera que hablaremos genéricamente de «anti-nihilismo» para referirnos a todas las posiciones según las cuales existen al menos algunos objetos compuestos. Lo que sí nos interesa notar es que los participantes en este debate típicamente consideran la pregunta de si existen objetos compuestos como análoga, en varios aspectos relevantes, a la pregunta de si hay yacimientos petrolíferos en el

Mediterráneo. En primer lugar, consideran que en ambos casos la pregunta tiene una única respuesta objetiva y correcta: o bien hay yacimientos petrolíferos o bien no los hay; o bien hay objetos compuestos o no los hay. En segundo lugar, consideran que esa respuesta no es trivial: si hay o no yacimientos petrolíferos en el Mediterráneo no es algo que pueda ser establecido sin investigación empírica; si hay o no objetos compuestos es algo que sólo puede ser establecido después de largas y laboriosas consideraciones filosóficas. Finalmente, los participantes en el debate de la composición típicamente consideran que el descuerdo con sus adversarios es genuino, y que no hay ningún malentendido sobre el uso de los términos clave («parte», «todo», «objeto», etc.). Cada bando considera que su adversario usa los términos de la misma manera que ellos, y que simplemente tiene creencias falsas acerca del mundo. Esta es, por cierto, la actitud que adoptaríamos normalmente frente a alguien que respondiera de manera distinta que nosotros a la pregunta de si hay yacimientos petrolíferos en el Mediterráneo. Tal como veremos, buena parte de los desarrollos recientes en metaontología desafían esta auto-concepción del debate ontológico.

Tal como ya adelantamos, hay un argumento esgrimido en el debate sobre la composición que tiene especial relevancia para el debate metaontológico. En lo que resta de esta sección, presentaré este argumento y en secciones subsiguientes veremos cómo el argumento es relevante para la discusión metaontológica. Igual que otras posiciones ontológicas «austeras», el nihilismo y el organicismo se enfrentan a lo que llamaremos *problema de la reconciliación con el discurso ordinario*. Este problema consiste en explicar el estatus positivo (la aparente verdad) de afirmaciones aparentemente comprometidas con la existencia de objetos compuestos, afirmaciones que, como la siguiente, plagan el discurso ordinario:

(1) En el Paseo de Gracia de Barcelona hay varios edificios modernistas.

Al parecer, (1) es verdadera. Sin embargo, se sigue de (1) que existen edificios, y por tanto objetos compuestos no vivientes. La verdad de (1) es, por tanto, incompatible con la verdad del nihilismo o el organicismo: si alguna de estas tesis ontológicas es verdadera, (1) tiene que ser falsa. Sin embargo, pocos nihilistas u organicistas negarán que existe una importante diferencia entre (1) y (2):

(2) En el Paseo de Gracia de Barcelona hay varios castillos medievales.

Aun concediendo a nihilistas y organicistas que tanto (1) como (2) son falsas, es evidente que, en algún sentido, (1) es mejor que (2). Es decir, en algún sentido, (1) «describe los hechos» de manera más o menos correcta, a diferencia de lo que ocurre con (2). El problema de la reconciliación con el sentido común consiste en explicar cuál es ese sentido, i.e. cuál es exactamente la diferencia de estatus entre (1) y (2). Si el nihilista no pudiera explicar esta diferencia, tendríamos una importante razón para descreer de su posición y aceptar la existencia de objetos compuestos. Es decir, si el nihilista no puede explicar en qué consiste el estatus positivo del que (1) goza a diferencia de (2), no nos queda más remedio que concluir que ese estatus positivo es simplemente la *verdad* y que por tanto el nihilismo es falso.

La estrategia a la que los nihilistas y organicistas típicamente recurren para responder al problema de la reconciliación consiste en decir que (1), aunque falsa, tiene una paráfrasis verdadera. Dicha paráfrasis puede ser algo como lo siguiente:

(1') En el Paseo de Gracia de Barcelona hay varios objetos simples organizados en forma de varios edificios modernistas.

En (1') el predicado «organizados en forma de varios edificios modernistas» es un predicado plural satisfecho colectivamente por una serie de simples, de manera que la verdad de (1') no implica la existencia de nada compuesto.[1] La esperanza de nihilistas y organicistas es que toda afirmación aparentemente verdadera tenga una paráfrasis de este tipo. Si así fuera, el problema de la reconciliación con el sentido común quedaría al menos parcialmente resuelto, y el posible argumento en contra del nihilismo que hemos considerado quedaría desactivado. Sin embargo, el éxito de la estrategia de la paráfrasis plantea un problema serio e inesperado: si (1') «describe los hechos de manera correcta», ¿en qué consiste la superioridad de (1)? ¿No serán (1) y (1') simplemente dos maneras alternativas pero igualmente aceptables de describir

[1] Si el lector tiene dudas en este punto, sírvase de reemplazar el predicado 'organizados en forma de edificio modernista' por una descripción detallada de las relaciones espaciales ente los distintos objetos simples.

una misma realidad? De hecho, dada esta estrecha relación entre (1) y (1') parece posible conjeturar que el nihilista y el defensor de la verdad de (1) no están realmente en desacuerdo acerca de ningún hecho importante, y que la diferencia entre ellos es más bien acerca del uso del término «edificio»: aunque ambos acuerdan acerca de los hechos sobre el Paseo de Gracia, el defensor de (1) usa «edificio» en forma tal que se aplica a una serie de simples organizados en forma de edificio, mientras que el nihilista se abstiene de hacer este uso. En las secciones subsiguientes, desarrollaremos estas ideas con más cuidado. Por el momento, mi objetivo ha sido simplemente poner de manifiesto la manera en que la dialéctica misma del debate sobre la composición, y en particular la estrategia de la paráfrasis, lleva naturalmente a cuestionar la naturaleza misma del debate y por tanto al terreno metaontológico.

§2. Pesimismo sobre la ontología: semanticismo, superficialismo y pluralismo ontológico

Tal como se mencionó anteriormente, los participantes en el debate sobre la composición típicamente lo conciben como un debate substantivo y profundo, análogo a un posible debate sobre si existen yacimientos petrolíferos en el Mediterráneo. Esta manera de concebir el debate contrasta con la de críticos recientes, unidos por la idea de que el debate sobre la composición (y otros debates similares) descansa sobre algún tipo de confusión lingüística. Para estos críticos, la analogía con un posible debate sobre la existencia de yacimientos petrolíferos es inadecuada. Una analogía más apropiada estaría dada por un posible debate sobre la tesis de que existen los solteros: si dos personas están de acuerdo en que existen adultos de sexo masculino que no están casados, pero discrepan sobre la verdad de «existen los solteros», la conclusión a la que deberíamos llegar es que uno y otro significan diferentes cosas mediante «existen los solteros». De la misma manera, si dos personas están de acuerdo en que hay un conjunto de simples organizados en forma de mesa, pero discrepan sobre la verdad de «existe una mesa» deberíamos concluir que uno y otro significan diferentes cosas mediante «existe una mesa». En ambos casos, el desacuerdo está generado por un equívoco, por usar de manera diferente alguno de los términos involucrados en la aseveración de la discordia. Siguiendo a Bennett (2009), podemos llamar «semanticistas» a todos aquellos que ofrecen este tipo de diagnóstico sobre un debate ontológico en particular.

Para más precisión, podemos caracterizar el semanticismo de la siguiente manera:

> *Semanticismo* (acerca del debate sobre la existencia de Fs): (i) los participantes en el debate asignan distinto significado a alguno de los términos involucrados en «existen los Fs», y por lo tanto uno y otro expresan distintas proposiciones mediante esa oración. (ii) La proposición que un participante expresa mediante «existen los Fs» es de hecho aceptada por el otro como verdadera, y como consecuencia el debate es meramente verbal. (iii) Los participantes en el debate no reconocen (i) y (ii) y por tanto el debate no se transforma en un debate genuino sobre el significado de «existen los Fs», sino que se mantiene como un debate defectuoso aparentemente sobre la existencia de los Fs.[2]

El semanticismo es una tesis que pretende describir la manera en que de hecho se llevan a cabo los debates ontológicos. Según el semanticista, el debate sobre la composición es infructuoso tal como de hecho se practica. Para hacer algún progreso, sería necesario que los participantes en el debate reconozcan que uno y otro significan diferentes cosas mediante «existe una mesa». Ahora bien, ¿qué ocurriría si este malentendido fuera aclarado, es decir si se pusiera de manifiesto que «existe una mesa» significa diferentes cosas en boca del nihilista y el anti-nihilista? Aquí hay dos respuestas alternativas que los semanticistas más destacados han ofrecido. La primera respuesta es que, una vez aclarado el malentendido, es relativamente sencillo establecer cuál de los dos usos es el correcto. Basta con consultar el diccionario, o realizar un ejercicio simple de análisis conceptual. Según las reglas del lenguaje en el que de hecho se realiza el debate, es trivialmente verdadero que existen mesas dada la existencia de simples organizados en forma de mesas, de la misma manera que es trivialmente verdadero que existen los solteros dada la existencia de adultos de sexo masculino no casados. La afirmación contraria es trivialmente falsa, y sólo un malentendido lingüístico puede explicar que se haya generado un debate al respecto. Esta es pues la primera manera de reaccionar ante la observación de que los participantes en el debate sobre la composición usan los términos clave de diferente manera. La segunda consiste en afirmar que ambos usos dan lugar a descripciones igualmente aceptables de los hechos y que no hay razones para preferir una sobre otra. Estas dos reacciones se corresponden con las siguientes dos tesis:

[2] La presente definición es un intento de precisar la caracterización general del semanticismo ofrecida por Bennett (2009). Entre los defensores del semanticismo se encuentran Hirsch (2002, 2005) y Thomasson (2009).

Superficialismo (acerca del debate sobre la existencia de Fs): la pregunta de si existen los Fs tiene una única respuesta objetiva y correcta, pero dicha respuesta es relativamente trivial: se sigue trivialmente de verdades conocidas *a priori* y de otras premisas no controvertidas.[3]

Pluralismo Ontológico (acerca del debate sobre la existencia de Fs): la pregunta de si existen los Fs no tiene una única respuesta objetiva y correcta. Diferentes teorías ofrecen diferentes respuestas, todas ellas igualmente correctas.[4]

Es el momento de hacer varias aclaraciones sobre las diferentes tesis metaontológicas formuladas hasta aquí. En primer lugar, es importante notar de qué manera tanto el *superficialismo* como el *pluralismo ontológico* se oponen a la manera en que los practicantes de la ontología conciben su propia actividad. Tal como se señaló anteriormente, los participantes en el debate de la composición presuponen, en contra del *superficialismo*, que la respuesta correcta a PEC no es trivial, sino sólo asequible tras una larga valoración de la evidencia disponible, la cual puede incluir consideraciones empíricas. Por otro lado, en contra del *pluralismo ontológico*, presuponen también que PEC tiene una única respuesta correcta y que hallarla es el objetivo principal de su investigación.

En segundo lugar, debemos hacer una aclaración sobre el *pluralismo ontológico*. La tesis de que hay distintas respuestas igualmente correctas a PEC no debe ser entendida de manera epistémica. No se trata simplemente de que la evidencia de la que disponemos no nos permita decidir entre distintas alternativas. La idea es más bien que ni siquiera un ser omnisciente podría decidir entre ellas. No hay realmente ningún hecho que permita decidir la cuestión.[5] En la sección siguiente elaboraremos esta idea con más detalle.

En tercer lugar, aunque de hecho los más destacados defensores del pluralismo ontológico y del superficialismo suscriben también la tesis semanticista, es importante notar que el pluralismo ontológico y el superficialismo son en principio independientes del semanticismo. En

[3] La etiqueta «superficialismo» está tomada de Hawthorne, aunque el uso que el hace de ella no necesariamente se corresponde con el mío. El superficialismo acerca de algunos debates ontológicos es defendido por Hirsh (2002, 2005) y por Thomasson (2009)

[4] La etiqueta «pluralismo ontológico», está tomada de Eklund (2008). La tradición del pluralismo ontológico se remonta a Carnap (1950) y Putnam (1980).

[5] Vale la pena notar que también la tesis meramente epistémica puede resultar atractiva y dar lugar a una posición pesimista en relación a los debates ontológicos. Esta es la posición defendida por Bennett (2009).

principio, es posible sostener alguna de estas dos tesis sin sostener la tesis semanticista. Sin embargo, el semanticismo es un complemento natural en ambos casos. Esto es especialmente claro en el caso del superficialismo. Sin el semanticismo, los defensores de esta posición no tienen manera de explicar la persistencia de encendidos debates acerca de asuntos que, según ellos, tienen una solución trivial. Y como veremos más claramente en la sección siguiente, algo similar ocurre con el pluralismo ontológico: sólo la existencia de algún malentendido lingüístico puede explicar la persistencia de los debates ontológicos si el pluralismo ontológico es verdadero.

En cuarto lugar, vale la pena mencionar la posibilidad de sostener una posición adicional que, aunque comparte algunos rasgos con las tesis que estamos describiendo, difiere de ellas en que su dosis de pesimismo es sólo moderada. Alguien puede creer que el semanticismo sobre una disputa ontológica D es verdadero, y sostener además, como el superficialismo, que la respuesta correcta a la pregunta debatida en D se sigue de verdades conocidas a priori. Pero a diferencia del superficialista, el defensor de esta posición enfatiza la dificultad de este razonamiento a priori y niega que sea algo trivial. Según esta posición, la respuesta correcta a la pregunta ontológica debatida en D es algo que debe decidirse mediante análisis conceptual, pero dicho análisis puede ser mucho más complejo de lo que ejemplos como el análisis de «soltero» sugieren. Ejemplos más adecuados son los análisis de «conocimiento», «persona» o «causa» que son familiares en otras áreas de la filosofía. (La cuestión de si toda creencia verdadera justificada constituye conocimiento, por ejemplo, es una cuestión que ha de decidirse mediante análisis conceptual, pero dicho análisis no es en absoluto una cuestión sencilla, como evidencia la extensa bibliografía sobre los «casos Gettier»). Esta posición sobre la naturaleza del debate ontológico D es pesimista en la medida en que adopta el diagnóstico semanticista sobre D. Como todo semanticista, el defensor de esta posición cree que los participantes en D son víctimas de un malentendido. Pero este pesimismo es relativamente leve (en comparación con el de otros semanticistas), porque concede que el problema filosófico sobre el cual D versa es genuino, aun si la manera deficiente en el que D es conducido impide resolverlo.

Habiendo caracterizado someramente las tres tesis centrales de los críticos contemporáneos de la ontología, debemos preguntarnos ahora cuáles son las razones para sostener estas tesis. En mi opinión, el argumento principal tiene la forma de un desafío en el que la carga de la prueba se traslada a los

participantes en el debate ontológico. El elemento clave que permite esta dialéctica es la observación de que en el debate ontológico hay algo sospechoso. Centremos nuevamente nuestra atención en el debate sobre la composición. En efecto, es difícil tomar parte en ese debate con absoluta naturalidad y despreocupación, ya que tal como señalé en la sección anterior, el desarrollo mismo del debate conduce naturalmente a la sospecha sobre la substantividad del mismo. Ahora bien, las tesis pesimistas que hemos caracterizado en esta sección (*semanticismo, superficialismo, pluralismo ontológico*) se ofrecen como explicaciones de qué es lo que genera las sospechas. Y esta es una razón para creer en ellas. La carga de la prueba se encuentra pues del lado de los defensores de la práctica ontológica actual. A ellos se les presenta el desafío de mostrar que la sospechas iniciales son infundadas, o que las explicaciones ofrecidas por los críticos son inadecuadas.

§3. Articulación del pesimismo

Este desafío ha sido aceptado de buen grado por los simpatizantes de la práctica ontológica actual, y ha sido adoptado como propio, como una invitación a precisar nuestra comprensión de la naturaleza de la ontología. El resultado es que en los últimos años se han comenzado a delinear varios puntos de vista «optimistas», que intentan explicar qué es lo que ocurre en los debates ontológicos, y a la vez responder a las posiciones pesimistas. En la sección §5 presentaré algunas de estas respuestas. Pero antes de ello, conviene que nos detengamos un poco más en las posiciones pesimistas, particularmente en la manera en que el semanticismo y el pluralismo ontológico están relacionados entre sí. Como veremos, una vez adoptado el diagnóstico semanticista, hay una versión particular del pluralismo ontológico que resulta prominente.

Según la tesis semanticista, nihilistas y anti-nihilistas significan distintas cosas mediante «hay una mesa», como resultado de atribuir distintos significados a alguno de los términos que componen la oración. Un problema inicial consiste en establecer cuál de los términos en cuestión es el responsable de esta fluctuación semántica. Hasta el momento, hemos estado presuponiendo que la fluctuación semántica bien puede deberse a predicados como «mesa». Sin embargo, parece haber consenso entre quienes discuten la tesis semanticista en que los términos responsables no pueden ser sólo tales predicados (*cf.* especialmente Sider 2009; Dorr 2005). Si así fuera, sería necesario postular distintos significados para prácticamente todos los predicados del lenguaje en el

que se desarrolla el debate: no sólo «mesa», «parte», «compuesto», etc., sino además predicados muy generales como «objeto», «cosa», etc. Esto se debe a que el nihilista y el antinihilista discrepan no sólo con respecto a «hay una mesa», sino también con respecto a oraciones del tipo «hay exactamente *n* cosas sobre el escritorio». Por tanto, en vez de postular distintos significados para casi todos los predicados del lenguaje, una opción más económica es postular distintos significados para los cuantificadores. Según esta versión del semanticismo, el nihilista y el antinihilista significan diferentes cosas mediante «todo», «hay», «el/la…», etc. Evidentemente, si los cuantificadores tienen distintos significados, también los tendrán otras expresiones cuyo significado está estrechamente ligado al de los cuantificadores, como por ejemplo los pronombres demostrativos. Pero en principio, si la fluctuación semántica se localiza en los cuantificadores, no hay razones para pensar que deba extenderse también a muchos otros términos del lenguaje.[6] De todas maneras, para simplificar la exposición, en lo que sigue hablaremos como si el desacuerdo semántico entre nihilistas y anti-nihilistas concerniera sólo a «∃», el cuantificador existencial.

El semanticismo implica, pues, que nihilistas y anti-nihilistas atribuyen distintos significados a «∃». Por otro lado, hemos visto que según el *superficialismo*, hay un hecho (relativamente obvio) acerca de cuál de los significados de «∃» es el correcto: sólo uno de los significados, el del anti-nihilista, concuerda con la manera en que de hecho usan el término los hablantes del lenguaje en el que se desarrolla el debate ontológico —el castellano, el inglés, etc.—. Más adelante me ocuparé de este punto de vista sostenido por el superficialista. De momento, vale la pena preguntarse qué ocurriría si, en contra de lo que supone el superficialismo, los distintos significados concordaran igualmente bien con la manera en que el término es usado por los participantes en el debate ontológico. Casos similares de indeterminación semántica son familiares en filosofía del lenguaje: Kripke (1982), por ejemplo, argumenta que las disposiciones al uso de «+» no permiten decidir entre distintas funciones, todas las cuales son candidatas igualmente aceptables a ser el valor semántico de «+». (Argumentos similares son presentados por Putnam 1980.) La tesis de que esto mismo es lo que ocurre con «∃» en el debate sobre la composición es lo que afirma el defensor del *pluralismo ontológico*. Según él, nihilistas y anti-nihilistas atribuyen distintos

[6] Dorr 2005, p. 236. Para una discusión crítica de este punto, véase Eklund (2008).

significados a «∃», ninguno de los cuales concuerda mejor que el otro con el uso que de «∃» se hace en el debate ontológico. Y el resultado de esto es que ambos ofrecen descripciones de la realidad igualmente aceptables. El pluralismo ontológico desarrollado de esta manera, i.e. afirmando la existencia de distintos significados para los cuantificadores, recibe usualmente el nombre de «tesis de la variación cuantificacional».

Vale la pena que nos detengamos un momento más en la afirmación de que nihilistas y anti-nihilistas otorgan a «∃» distintos significados que son igualmente buenos en lo que respecta a la concordancia con el uso que de la expresión se hace en el debate ontológico. Esta afirmación está basada en la intuición básica que anima al pluralista ontológico: la idea de que, en realidad, nihilistas y anti-nihilistas no están en desacuerdo acerca de los hechos, y que las proposiciones que uno y otro aceptan como verdaderas son exactamente las mismas, sólo que expresadas de manera diferente. Para comprender mejor este punto resultará útil adoptar el punto de vista según la atribución de distintos significados a una expresión resulta en distintos lenguajes, de manera que al atribuir distintos significados a «∃», nihilistas y anti-nihilistas estarían hablando distintos lenguajes. La idea del pluralista ontológico es entonces que nihilistas y anti-nihilistas pueden y deben arribar a *traducciones conciliadoras* para las oraciones del lenguaje de su oponente. Es decir, para cada oración que el anti-nihilista considere verdadera en su lenguaje, el anti-nihilista podrá encontrar en su lenguaje una traducción que él mismo considere verdadera (…y viceversa). Retomando nuestro ejemplo de la sección §1, el nihilista podrá traducir (1) en boca del realista como (1'). Ahora bien, si estas traducciones conciliadoras están disponibles, deben entonces ser incorporadas a la teorías enfrentadas en el debate, i.e. la descripción del mundo ofrecida por cada una de las partes deberá incluir una descripción conciliadora de la posición de su adversario. Pero una vez que las teorías han sido suplementadas de esta manera, no parece haber razón para preferir una sobre otra. Es a esto a lo que se refiere el pluralista ontológico cuando afirma que los distintos significados de «∃» concuerdan igualmente bien con el uso que de la expresión se hace en el debate ontológico. Nótese que la afirmación *presupone* una particular concepción del debate, según la cual las partes aceptan traducciones conciliadoras de su adversario. Y como veremos en la sección siguiente, esta presuposición puede ciertamente ser cuestionada por el defensor de la práctica ontológica.

Antes de avanzar, tal vez nos ayude considerar una analogía con un caso más pedestre. Imaginemos una conversación entre John, usuario del sistema métrico imperial, y Joan, usuario del sistema métrico decimal. Joan afirma que la distancia entre Valencia y Barcelona es de 349 kilómetros, mientras que John afirma que la distancia entre Valencia y Barcelona es de 217 millas. En un primer encuentro, John y Joan pueden creer que están seriamente en desacuerdo acerca de cuál es la distancia entre Valencia y Barcelona, dado que uno y otro dan distintas respuestas a la pregunta por la distancia. (Para mayor realismo, supongamos que John y Joan no son conscientes de la existencia de sistemas métricos alternativos). Es posible pues describir la situación diciendo que John y Joan otorgan distintos significados a la expresión «distancia entre Valencia y Barcelona»: uno significa *349 kilómetros* y el otro *217 millas*.[7] Sin embargo, no parece razonable pensar que una interpretación de la expresión en cuestión sea superior a la otra. La razón es que tanto John como Joan pueden ofrecer traducciones conciliadoras de las afirmaciones de su interlocutor. Según el pluralista ontológico, lo mismo ocurre con «∃» en el debate entre nihilistas y anti-nihilistas: cualquiera de las dos interpretaciones que demos a «∃» nos permitirá dar sentido igualmente bien a las afirmaciones de las dos partes.

§4. Resistencia al pesimismo

Una manera de resistir al pluralista ontológico consiste en objetar a este punto y argumentar que los dos casos no son análogos. En contra de lo que pasa con el «desacuerdo» entre John y Joan, en el debate entre nihilistas y anti-nihilistas no es siempre posible encontrar una traducción conciliadora de las afirmaciones de una y otra parte. Como consecuencia, no es cierto que ambos significados de «∃» sean igualmente buenos, ni que ambos permitan expresar las mismas proposiciones. En lo que resta de esta sección, nos ocuparemos de presentar esta línea de respuesta, y dejaremos para la sección siguiente una respuesta alternativa que concede al pluralista ontológico la existencia de traducciones conciliadoras.

[7] Una posible reacción ante este ejemplo es negar que haya realmente dos significados para «distancia entre Valencia y Barcelona»: 349 kilómetros *son* 217 millas. Pero hay una interpretación razonable en la que el «son» de esta afirmación no denota identidad, sino una relación de equivalencia entre cantidades (x cantidad de millas es equivalente a y cantidad de kilómetros si, y sólo si, ambas cantidades miden las mismas distancias). El ejemplo presupone esta interpretación del discurso sobre cantidades de millas y kilómetros.

El pluralista ontológico afirma pues que el nihilista puede traducir a su lenguaje las oraciones que el anti-nihilista considera verdaderas, y viceversa. ¿Qué forma deberían adoptar esas traducciones? El anti-nihilista puede entender las aseveraciones del nihilista como presuponiendo una restricción en el dominio de cuantificación. Así, cuando el nihilista dice «las mesas no existen», la aseveración puede ser entendida por el anti-nihilista como expresando la proposición de que, dejando de lado objetos compuestos, las mesas no existen. Desde luego, esta misma estrategia no está disponible para el nihilista: el nihilista no puede decir que el anti-nihilista está cuantificando sobre un dominio que es más amplio que el suyo, ya que esto invalidaría su propia posición. ¿Qué traducción puede entonces el nihilista ofrecer para la aseveración anti-nihilista de «existe una mesa»? Una posibilidad ya mencionada es apelar a la cuantificación plural: lo que el anti-nihilista significa mediante «hay una mesa» es lo mismo que el nihilista significa mediante «hay simples organizados en forma de mesa», donde «simples organizados en forma de mesa» es un predicado plural satisfecho conjuntamente por un grupo de simples. Otra posibilidad, sugerida por Dorr (2005), es apelar a traducciones en términos de condicionales contrafácticos. Según esta propuesta la oración del anti-nihilista puede ser traducida por el nihilista mediante algo como lo siguiente: «si el universalismo acerca de la composición fuera verdadero, habría una mesa».

Estas estrategias de traducción son fáciles de ilustrar con ejemplos sencillos (oraciones como «hay una mesa»), pero las cosas se tornan más arduas a medida que consideramos ejemplos levemente más complejos. Las traducciones resultan entonces más sofisticadas, deben hacer uso de un vocabulario cada vez más rico y exótico, y no es claro que puedan generarse mediante un método sistemático.[8] Sin embargo, dejando estas cuestiones de lado y suponiendo que las estrategias en cuestión ofrecen las traducciones deseadas por complejas que estas sean, una dificultad más general es la siguiente: es muy posible que tanto el nihilista como el anti-nihilista se sientan malinterpretados por las traducciones en cuestión y las rechacen como claramente inadecuadas. El nihilista pensará: «la traducción que me proponéis es inadecuada. Entiendo perfectamente bien lo que el anti-nihilista quiere decir cuando en una discusión filosófica afirma "hay una mesa", y claramente os puedo decir que es algo falso, distinto a lo que yo afirmo cuando digo "hay simples organizados en

[8] Para una discusión detallada de algunos de estos problemas, véase Uzquiano (2004).

forma de mesa"». Y el anti-nihilista por su parte pensará: «en una discusión filosófica, el nihilista claramente pretende hablar con completa generalidad, acerca de absolutamente todo, de manera que no puedo interpretar su negativa a aceptar la existencia de mesas según el esquema de traducción que me ofrecéis, y en cambio debo entender su negativa como sencillamente falsa». En suma: la reacción natural de los participantes en el debate ontológico será rechazar la adecuación de las supuestas traducciones conciliadoras ofrecidas por el pluralista ontológico. (Nótese que este tipo de resistencia es inusual en casos como el de John y Joan, o en otros debates que claramente son meramente verbales, donde resulta fácil hallar una esquema de traducción que disipe el malentendido y revele el carácter verbal del desacuerdo.) Esto no es por sí mismo una refutación del pluralismo ontológico, dado que parte de lo que el pluralista ontológico afirma (al menos en la medida en que suscribe el diagnóstico semanticista) es que los participantes están confundidos acerca de la naturaleza del debate. El pluralista ontológico no pretende pues que nihilistas y anti-nihilistas vayan a ser capaces ellos mismos de reconocer la adecuación de las traducciones ofrecidas, sino que más bien predice lo contrario.

Pero aunque no constituya un problema para el pluralista ontológico, el hecho de que las traducciones ofrecidas sean percibidas como inadecuadas sí otorga a nihilistas y anti-nihilistas el derecho a permanecer imperturbables en la práctica. Es decir, en ausencia de argumentos adicionales, el pluralista ontológico no es capaz de convencer a los participantes en el debate de que el desacuerdo entre ellos no es genuino. Por tanto, el pluralismo ontológico puede ser perfectamente *resistido* por los participantes en el debate ontológico. Arribamos así a una especie de *impasse*: el pluralista ontológico es incapaz de convencer a nihilistas y anti-nihilistas de que su desacuerdo es sólo aparente, mientras que éstos tampoco pueden convencer al pluralista ontológico de que las traducciones ofrecidas son inadecuadas (sólo se limitan a manifestar su desacuerdo, confirmando así las predicciones del pluralista ontológico). Qué conclusión debamos extraer ante esta situación depende de a quién consideremos que corresponde la carga de la prueba. Resulta fructífero suponer, tal como lo hemos hecho desde el comienzo, que la carga de la prueba corresponde a los participantes en el debate ontológico: de esta manera, la presencia del pluralismo ontológico (y otras formas de pesimismo) puede ser tomada como un desafío y una invitación a precisar nuestra comprensión de los debates ontológicos. Pero, desde luego, quienes se encuentren a gusto con la

práctica ontológica actual y no la consideren especialmente problemática, juzgarán que la carga de la prueba corresponde al pluralista ontológico, en cuyo caso el fracaso en encontrar un argumento en su contra no constituye una razón para dudar de la profundidad del debate ontológico.

Ante la resistencia hallada en su intento de ofrecer traducciones conciliadoras, el pluralista puede bien protestar con espíritu recriminatorio: «vamos a ver, señor nihilista: usted mismo, al enfrentarse al problema de la reconciliación con el discurso ordinario (*cf.* sección §1), nos dijo que la aseveración (1) podía ser parafraseada como (1'), dado que en cierto sentido ambas oraciones "describen los mismos hechos". Pero ¿qué es parafrasear sino traducir? ¿en qué se diferencian estas paráfrasis de las traducciones conciliadoras que yo estoy ofreciendo?». La queja es comprensible: la intuición central del pluralista ontológico, que nihilistas y anti-nihilistas no discrepan realmente acerca de los hechos, está generada por el procedimiento habitual mediante el que los nihilistas buscan minimizar el desacuerdo con el sentido común. Pero el nihilista puede responder con justicia:[9] «al decir que (1) describe los mismos hechos que (1'), me refería a (1) proferida en un determinado contexto: en el "contexto de la vida ordinaria". Es en este contexto en el que (1) significa, de alguna manera, lo mismo que (1'). Por el contrario, cuando el anti-nihilista discute conmigo en el seminario de filosofía, el contexto es tal que (1) y (1') claramente *no* significan lo mismo. Es por tanto un error, producto de la confusión de contextos, pensar que las paráfrasis que yo ofrezco para las aseveraciones ordinarias pueden servir también como traducciones de las aseveraciones que el anti-nihilista hace en la discusión filosófica». Las apelaciones a este tipo de variación contextual son a veces demasiado fáciles para resultar creíbles, pero en este caso la distinción entre los dos contextos parece genuina, y hay explicaciones razonables a las que el nihilista puede apelar para explicar cómo y por qué distintas proposiciones son relevantes para interpretar (1) en distintos contextos. Una explicación de este tipo es a grandes rasgos la siguiente: en contextos no filosóficos, nuestros

[9] La justicia de esta respuesta es cuestionable si tenemos en cuenta el poco cuidado con que el problema de la reconciliación es abordado por algunos personajes reales. Quine, quien introdujo la idea de paráfrasis en este ámbito, no es del todo claro acerca de cómo se la debe entender. Solamente en su clásico artículo «On What There Is», se pueden encontrar las siguientes expresiones para caracterizar la relación entre una expresión y su paráfrasis: «traducir», «explicar», «re-frasear» [*rephrase*], «analizar», «identificar», «interpretar» y «expandir». (El recuento se debe a Szabó 2003). Van Inwagen (1990) es otro caso en el cual el papel de las paráfrasis reconciliadoras está insuficientemente explicado.

intereses comunicativos son servidos oportunamente por la mera *suposición* de que los objetos compuestos existen, aunque las cosas que queremos comunicar (cosas que conciernen sólo a simples organizados así o asá) son independientes de que esa suposición sea verdadera. De manera que, aunque hablamos *como si* existieran cosas compuestas, no estamos seriamente comprometidos con su existencia. Este tipo de explicación, conocido como *ficcionalismo heremenútico,* es desarrollada por Yablo (2001) en relación a posiciones ontológicas que niegan la existencia de objetos abstractos (posiciones para las cuales resulta a primera vista mucho más plausible) y extendida por Eklund (2005) al caso del nihilismo sobre la composición. Este tipo de estrategias tienen en mi opinión suficiente plausibilidad inicial como para que el nihilista pueda ensayarlas y resistir así los embates del pluralista ontológico. Pero ciertamente suponen una carga adicional y despiertan la sospecha de que el nihilista está «poniendo sus creencias lógico-lingüísticas al servicio de sus prejuicios ontológicos» (Fine 2009, p. 162).

En suma, los participantes en el debate sobre la composición pueden resistir el desafío del pluralista ontológico. Si son lo suficientemente autocomplacientes, no serán sensibles a la idea de que uno y otro expresan las mismas proposiciones usando distintos lenguajes, ya que el pluralista ontológico no les ha ofrecido ningún argumento para creer que ese es el caso. Pero tal vez este grado de autocomplacencia sea desaconsejable, y una mayor sensibilidad al punto de vista del pluralista ontológico resultaría en una mejor comprensión de la naturaleza de la ontología. La idea central en esta sugerencia es la siguiente: nihilistas y anti-nihilistas deberían aceptar las traducciones conciliadoras que el pluralista ontológico les ofrece y así ver a su adversario en el debate ontológico como expresando verdades que ellos mismos expresarían de otra manera. Este es el primer paso para arribar a una mejor comprensión de la ontología (y, en particular, del debate que los ha estado enfrentando), que puede ser expresada en alguna de las siguientes formas: la ontología no se propone simplemente expresar verdades acerca del mundo sino las verdades *fundamentales* acerca del mundo; no se propone simplemente decirnos qué cosas existen, sino cuáles son los constituyentes *últimos o fundamentales*; no se propone simplemente darnos una descripción completa de la realidad, sino revelarnos su *estructura última,* cómo es *en sí misma.* Estas ideas, aunque no siempre desarrolladas más allá de su mera enunciación, son comunes incluso en los intentos más introductorios de responder a la pregunta de qué es la metafísica. Si los participantes en el debate de la composición piensan en estos términos acerca de su tarea, entonces bien

pueden adoptar los esquemas de traducción que el pluralista les ofrece. Esto les permitirá ver a su adversario en el debate como ofreciendo una descripción verdadera de la realidad, pero fallando en el intento de revelar la estructura última de la misma. En la sección siguiente desarrollaremos estas ideas con más detalle.

Pero antes de pasar a ello, quisiera retomar un cabo suelto. Hemos visto en esta sección cómo el *pluralismo ontológico* puede ser resistido. Pero parte de lo que hemos dicho sobre este punto permite también ver cómo el *superficialismo* puede ser resistido. El superficialista cree que la cuestión de si existen las mesas tiene una respuesta trivialmente verdadera, dado el significado que «existe» y «mesa» tienen en el lenguaje en el que se lleva a cabo el debate, el cual se supone que es el castellano ordinario (o el inglés, el francés, etc.). Pero, como vimos, nihilistas y anti-nihilistas muy probablemente pensarán que el debate filosófico es un contexto en el cual las palabras no significan lo mismo que en contextos ordinarios. Esto es lo que permite al nihilista, por ejemplo, decir que una aseveración ordinaria de «hay una mesa» es compatible con su posición. Por tanto, apelar a los significados que las palabras tienen en castellano ordinario *no* resuelve la cuestión para ellos.

§5. Superación del pesimismo[10]

Hemos visto que el pluralismo ontológico descansa sobre una tesis metasemántica inspirada en los argumentos de Kripke y Putnam: así como hay distintos significados para «+», todos ellos igualmente aceptables, también los hay para el cuantificador existencial. Ahora bien, para casos considerados por Kripke y Putnam, la tesis metasemántica recibió una importante respuesta por parte de D. Lewis (1984), respuesta que se conoce como la *teoría del magnetismo referencial.* Buena parte de la discusión contemporánea en meta-ontología está destinada a establecer en qué medida esta respuesta puede ser extendida al caso de la determinación del significado de «∃».

Muy brevemente, la idea central de Lewis es que el significado de una expresión no está determinado *únicamente* por las disposiciones al uso del mismo. Dichas disposiciones son un factor importante, pero no el único. Otro

[10] Mi comprensión de los temas discutidos en esta sección debe mucho a las discusiones mantenidas en el seminario sobre metaontología dirigido por M. Eklund (Harvard, 2009) y en el *PERSP Metaphysics Seminar* (Barcelona, 2010). Agradezco a los participantes en ambos seminarios.

factor importante es la elegibilidad intrínseca del significado en cuestión: algunos significados son en sí mismos más elegibles que otros y resultan por así decir «más fáciles de significar» —actúan como «imanes» que «atraen la relación referencial»—. Más concretamente, Lewis se centra en el caso del significado de los predicados. El significado de un predicado es para Lewis una *propiedad*, y una propiedad es cualquier función de mundos posibles a extensiones. Lo que los argumentos de Putnam y Kripke muestran es que para un predicado «P» hay varias propiedades distintas P_1, P_2, …, P_n, que podrían ser el significado de «P» si nos atenemos exclusivamente a la compatibilidad con el uso de «P». Pero algunas de estas propiedades serán más *naturales* que otras, y por tanto intrínsecamente más elegibles para ser el significado de «P». Según la teoría de Lewis, pues, el significado de «P» será aquella propiedad que satisfaga de manera óptima los dos criterios: máxima compatibilidad con el uso y máxima naturalidad.

El programa propugnado por Sider (2009) consiste en extender esta teoría metasemántica a la determinación del significado del vocabulario lógico, y a los cuantificadores en particular. El éxito de este programa implicaría que, en contra de lo que supone el pluralismo ontológico, los diferentes significados atribuidos a «∃» por el nihilista y el anti-nihilista no son igualmente aceptables. Aunque ambos significados sean igualmente compatibles con el uso, no hay razones para pensar que ambos sean intrínsecamente elegibles en el mismo grado. Si no lo son, si uno de los significados es más natural que el otro, entonces las descripciones de la realidad a la que uno y otro dan lugar no son igualmente buenas. Aunque ambas sean verdaderas, sólo una de ellas «respetará las articulaciones naturales de la realidad» [*carve nature at the joints*]. Pero el objetivo de la ontología no es simplemente hallar una descripción verdadera de la realidad, sino más bien hallar una descripción que además de ser verdadera «respete las articulaciones naturales».

Este es nuevamente un punto donde una analogía nos puede ser útil. Imaginemos una «comunidad goodmaniana» que describe la realidad en términos de los predicados «verdul» y «azurde».[11] Luego de observar su conducta por un tiempo, concluimos que estos predicados significan lo siguiente: un objeto satisface «verdul» si y sólo si ha sido examinado antes de 2010 y es verde, o si no ha sido examinado antes de 2010 y es azul. Un objeto

[11] Si bien este ejemplo está inspirado en el trabajo de N. Goodman, nos apartamos de él tanto en los detalles del caso como en la moraleja que queremos extraer de él.

satisface «azurde» si y sólo si ha sido examinado antes de 2010 y es azul, o si no ha sido examinado antes de 2010 y es verde. Estas equivalencias nos permiten ofrecer *traducciones conciliadoras* de las oraciones que los goodmanianos consideran verdaderas. Los goodmanianos, por su parte, podrán hacer lo suyo con nuestras aseveraciones en términos de «verde», «azul», y «examinado antes del 2010». La situación es por tanto en cierta medida análoga a la de John y Joan considerada anteriormente. Pero a diferencia de lo que ocurría en aquel caso, aquí tenemos la sensación de que los goodmanianos, aunque fieles a la verdad, están en algún sentido equivocados. No tenemos la sensación, sí presente en el caso de John y Joan, de que no hay ninguna razón objetiva para preferir una descripción a la otra. El origen de esta diferencia es la convicción de que la distinción entre azul y verde es una distinción objetiva, propia de la realidad en sí misma, mientras que la distinción entre verdul y azurde no lo es. En otras palabras, tenemos la intuición de que la realidad viene ya dividida en cosas azules y verdes y que nuestros conceptos simplemente capturan esa «articulación natural». Los conceptos goodmanianos, en cambio, fracasan en respetar las articulaciones naturales de la realidad, aun si permiten ofrecer una descripción verdadera. El caso de John y Joan es distinto en este sentido: no tenemos la intuición análoga de que el mundo venga en sí mismo dividido en kilómetros en vez de millas, y por tanto no creemos que los conceptos de Joan sean mejores que los de John en lo que respecta a respetar las articulaciones naturales de la realidad.

Volviendo al caso que nos ocupa, la idea de Sider es que el debate entre nihilistas y anti-nihilistas es similar al que podríamos mantener con los goodmanianos, no al que mantenían John y Joan. Aunque haya traducciones conciliadoras entre una teoría y otra, con la consecuencia de que tanto nihilistas como anti-nihilistas ofrecen una descripción verdadera de la realidad, sólo uno de ellos logra respetar sus articulaciones naturales, lo cual debería ser el objetivo de la ontología. La idea central compartida por Sider y otros defensores «optimistas» de la ontología es pues la siguiente: la realidad tiene una cierta estructura intrínseca y el objetivo de la ontología es revelar esa estructura. Para ello, no es suficiente con ofrecer una descripción verdadera de la realidad. Hay que hacerlo además usando un lenguaje máximamente perspicuo. Es decir, como bien nos ha enseñado el pluralista ontológico, partidarios de distintas doctrinas ontológicas nos ofrecen distintas descripciones de la realidad, todas ellas verdaderas. Pero, y este es el punto donde el pluralista ontológico se equivoca, *no todas estas descripciones son igualmente buenas.* Algunas

son mejores que otras en lo que respecta a reflejar la estructura intrínseca de la realidad, y la aspiración de la ontología es dar con la descripción que sea mejor en este sentido. Esta idea tiene uno de sus precedentes en Quine. Según una interpretación plausible de Quine, él sostenía que hay un lenguaje privilegiado en el que describir la realidad: el lenguaje de la física y la lógica de primer orden. Es perfectamente posible ofrecer descripciones de la realidad en otros lenguajes, en la medida en que dichos lenguajes puedan ser traducidos al lenguaje privilegiado. Pero la descripción en el lenguaje privilegiado es preferible porque además de ser verdadera, el lenguaje en cuestión «representa [*limns*] la estructura verdadera y última de la realidad».[12] Siguiendo la moda iniciada por Sider, podemos llamar «ontologés» [*ontologese*] a este lenguaje privilegiado en el cual la ontología se propone describir la realidad.

Esta concepción «optimista» de la ontología ofrecida por Sider nos permite ver el debate sobre la composición bajo otra luz: la aspiración compartida por nihilistas y anti-nihilistas es hablar ontologés, presentar sus teorías en un lenguaje en el que el significado de «∃» coincida con las «articulaciones lógicas» de la realidad. En la medida en que ambos logren hablar ese lenguaje, su desacuerdo será genuino y sólo uno de ellos tendrá éxito en presentar una teoría verdadera. Pero en cualquier caso, cada uno de los participantes deberá reconocer que su adversario dice la verdad en un lenguaje distinto al ontologés, un lenguaje que no respeta las articulaciones naturales de la realidad. Un problema interesante es el de cómo pueden describir los participantes en el debate ontológico el éxito parcial al que según ellos llegan sus adversarios. Hay varias propuestas que vale la pena mencionar en este contexto. La primera consiste simplemente en usar la ideología de las articulaciones naturales, tal como lo hemos estado haciendo. El nihilista podrá decir: «la descripción anti-nihilista de la realidad es verdadera en un lenguaje distinto al ontologés, un lenguaje que no respeta las articulaciones naturales de la realidad». Una segunda propuesta consiste en adoptar un operador primitivo como «es un hecho constitutivo de la realidad que…», que permita al nihilista decir algo como lo siguiente: «es verdad que las mesas existen, pero no es hecho constitutivo de la realidad que las mesas existan».[13] Otra propuesta consiste en adoptar una noción de *análisis metafísico* según la cual el nihilista puede decir: «es verdad que las mesas existen, pero no es una verdad última, sino una que

[12] Quine (1960), p. 221.

[13] *cf.* Fine (2009).

debe ser analizada en términos metafísicamente más básicos».[14] Finalmente, el nihilista puede apelar a la noción de hacedor de verdad, de la siguiente manera: «es verdad que las mesas existen, pero se trata de una verdad cuyo hacedor de verdad no involucra una mesa sino un conjunto de simples organizados en forma de mesa».[15] La evaluación y comparación de estas propuestas aparentemente distintas será probablemente una las tareas centrales en el campo de la metaontología en el futuro próximo. Aquí no podemos hacer más que mencionarlas.

Hemos explicado de qué manera la idea de que hay «articulaciones naturales» que la ontología se propone develar permite responder al pluralismo ontológico. Para acabar, mencionemos simplemente que esta idea también constituye una respuesta al *superficialismo*. Según el superficialista, el nihilismo es trivialmente falso, dado el significado que «∃» tiene en castellano. Pero estará claro a estas alturas que esto es ir demasiado rápido: bien puede ocurrir que el lenguaje del nihilista, aunque distinto del castellano, sea el que realmente refleja la estructura última de la realidad. Puesto de otra manera, el error del superficialista es suponer que el lenguaje en el que se desarrolla el debate ontológico es un lenguaje natural como el castellano, cuando en realidad se lleva a cabo en ontologés.[*]

[14] Un claro ejemplo de este enfoque es ofrecido por Dorr (2004).

[15] *cf.* Armstrong (2004), Melia (2005), Cameron (2008).

[*] El presente trabajo fue originalmente publicado en: *Cuestiones de Metafísica*, editado por Jose Luis Prades. Madrid: Tecnos, 2015. Se reproduce aquí por invitación de los editores de *Diputatio. Philosophical Research Bulletin*.

REFERENCIAS

ARMSTRONG, David M. (2004). *Truth and Truthmakers*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511487552

BENNETT, Karen (2009). «Composition, Colocation, and Metaontology». En *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David John Chalmers, David Manley y Ryan Wasserman. Nueva York: Oxford University Press, pp. 38–76.

CAMERON, Ross P. (2008). «Truthmakers and ontological commitment: or how to deal with complex objects and mathematical ontology without getting into trouble». *Philosophical Studies* 140: pp. 1–18. DOI: 10.1007/s11098-008-9223-3

CARNAP, Rudolf (1950). «Empiricism, semantics, and ontology». *Revue Internationale de Philosophie* 4 (2): pp. 20–40.

DORR, Cian (2004). «Non-Symmetric Relations». En *Oxford Studies in Metaphysics* I, editado por Dean Zimmerman. Oxford: Clarendon Press, pp. 155–192.

DORR, Cian (2005). «What we disagree about when we disagree about ontology». En *Fictionalism in Metaphysics*, editado por Mark Eli Kalderon. Oxford: Clarendon Press, pp. 234–86.

EKLUND, Matti (2005). «Fiction, Indifference, and Ontology». *Philosophy and Phenomenological Research* 71 (3): pp. 557–579. DOI: 10.1111/j.1933-1592.2005.tb00471.x

EKLUND, Matti (2008). «The picture of reality as an amorphous lump». En *Contemporary Debates in Metaphysics,* editado por Theodore Sider, John Hawthorne y Dean W. Zimmerman. Oxford: Blackwell, pp. 382–96.

FINE, Kit (2009). «The Question of Ontology». En *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David John Chalmers, David Manley y Ryan Wasserman. Nueva York: Oxford University Press, pp. 157–177.

HAWTHORNE, John (2009). «Superficialism in Ontology». En *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David John Chalmers, David Manley y Ryan Wasserman. Nueva York: Oxford University Press, pp. 213–230.

HIRSCH, Eli (2002). «Against Revisionary Ontology». *Philosophical Topics* 30: pp. 103–28. DOI: 10.5840/philtopics20023013

HIRSCH, Eli (2005). «Physical-object ontology, verbal disputes, and common sense». *Philosophy and Phenomenological Research* 70 (1): pp. 67–97. DOI: 10.1111/j.1933-1592.2005.tb00506.x

KRIPKE, Saul A. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

LEWIS, David (1984). «Putnam's paradox». *Australasian Journal of Philosophy* 62 (3): pp. 221–236. DOI: 10.1080/00048408412340013

MELIA, Joseph (2005). «Truthmaking without Truthmakers». En *Truthmakers: The Contemporary Debate*, editado por Helen Beebee and Julian Dodd. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199283569.003.0005

PUTNAM, Hilary (1980). «Models and reality». *Journal of Symbolic Logic* 45 (3): pp. 464–482. DOI: 10.2307/2273415

QUINE, Willard van Orman (1960). *Word and Object*. Cambridge, MA: The MIT Press.

SIDER, Theodore (2009). «Ontological Realism». En *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David John Chalmers, David Manley y Ryan Wasserman. Nueva York: Oxford University Press, pp. 384–423.

SZABÓ, Zoltán Gendler (2003). «Nominalism». En *The Oxford Handbook of Metaphysics*, editado por Michael J. Loux y Dean W. Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, pp. 11–45.

THOMASSON, Amie L. (2009). «Answerable and Unanswerable Questions». En *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David John Chalmers, David Manley y Ryan Wasserman. Nueva York: Oxford University Press, pp. 444–471.

UZQUIANO, Gabriel (2004). «Plurals and Simples». *The Monist* 87 (3): pp. 429–451. DOI: 10.5840/monist200487324

VAN INWAGEN, Peter (1990). *Material Beings*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

YABLO, Stephen (2001). «Go figure: A path through fictionalism». *Midwest Studies in Philosophy* 25 (1): pp. 72–102. DOI: 10.1111/1475-4975.00040.

Recibido: *30-Julio-2015* | Aceptado: *20-Octubre-2015*



PABLO RYCHTER, es Profesor del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia. Doctor en Filosofía (PhD) en la Universidad de Barcelona. Ha sido Fulford Junior Research Fellow en Somerville College (Universidad de Oxford), postdoc visitante en el Massachusetts Institute of Technology (MIT), y visitante académico en la University of British Columbia (UBC). Sus principales áreas de interés son la metafísica y la meta-metafísica. Entre sus principales publicaciones se cuentan: «Truthmaker Theory without Truthmakers». *Ratio* 27:3 (2014), pp. 276-290; «Stage Theory and Proper Names». *Philosophical Studies* 161:3 (2012), pp. 367-379; «How Coincidence Bears on Persistence». *Philosophia* 39:4 (2011), pp. 759-770; «There is No Puzzle about Change». *Dialectica* 63:1 (2009), pp. 7-22.

DIRECCIÓN POSTAL: Departament de Metafísica i Teoria dels Coneixement. Universitat de València. Facultad de Filosofía i Ciencias de la Educación, 5.ª Planta. Campus de Blasco Ibáñez. Av. Blasco Ibañez 30, 46010 València, España. e-mail (✉): pablo.rychter@uv.es

COMO CITAR ESTE TRABAJO: RYCHTER, Pablo. «Metaontología». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 191-214.

A raíz de la condena del heliocentrismo y el caso Galileo: el mito del atraso científico español al comienzo de la Revolución Científica

JOSÉ RAMÓN JIMÉNEZ CUESTA

EN 2016 CONMEMORAREMOS EL 400 ANIVERSARIO de la condena del heliocentrismo e inicio del caso Galileo. Es difícil encontrar unos acontecimientos más analizados y con mayor distorsión histórica en la Historia de la Ciencia. La condena del heliocentrismo ha sido un caso tratado con poco rigor científico del que han surgido numerosos mitos y mentiras (Artigas y Shea 2009, p. 151), hasta el punto de que el 30% de los estudiantes de Ciencias de la Comunidad Europea creen que Galileo fue quemado vivo en la hoguera (Messori 2000, p. 117), cuando no sufrió nada de lo anterior y su condena de cadena perpetua fue conmutada el mismo día por pena de arresto domiciliario. Además, es el ejemplo más conocido del potencial conflicto Ciencia-Religión cuando no pudo ser un conflicto Ciencia-Religión,[1] ya que en el primer tercio del siglo XVII no existía la Ciencia como la entendemos en la actualidad y la religión y la creencia en Dios formaban parte de la solución a muchos problemas científicos que se planteaban. Por otro lado, sin ser un conflicto que afectara directamente a España, en la prensa y libros no especializados se pone a España como ejemplo de país que, al ser tradicionalmente católico, evolucionó hacia un estado de atraso científico generalizado, atraso en el que influyó el caso Galileo.

El presente trabajo, tiene como objetivo mostrar que España no estaba alejada de las ideas y teorías científicas que iniciaban la Revolución Científica durante el caso Galileo y que el atraso científico en el que se verá implicada España conforme avance el siglo XVII hay que buscarlo en otras razones,

[1] En mi «Galileo y la condena del heliocentrismo: 400 aniversario», de próxima aparición en la *Revista Española de Física*, se puede seguir esta discusión.

J. R. Jiménez Cuesta (✉)
Universidad de Granada, España
email: jrjimene@ugr.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 231-245
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

además de los potenciales efectos negativos de la condena al heliocentrismo y a Galileo. Se dividirá este trabajo, en una Introducción previa, donde se contextualizarán las ideas científicas de la época a tratar, seguiremos con una revisión del estado de la difusión de las ideas heliocéntricas en España y las aportaciones españolas a la Cinemática y finalizaremos con una discusión y conclusiones sobre el tema.

§1. Introducción

En Marzo de 1616 la Sagrada Congregación del Índice incluye el libro de Copérnico *De Revolutionibus orbium calestium* (*De Revolutionibus*) publicado en 1543 en el Índice de Libros Prohibidos, admitiéndose versiones censuradas de éste. Asimismo, se le ordena a Galileo que no defienda las teorías heliocéntricas (Drake 1983). Es el inicio del caso Galileo, que culmina en 1633 con la condena de Galileo Galilei a cadena perpetua, conmutada en el mismo día por la pena de arresto domiciliario que cumplirá Galileo en Arcetri, cerca de Florencia. El origen de su condena final en 1633 es la publicación en 1632 del libro *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, libro en el que hace una defensa de las ideas heliocéntricas violando la orden que recibió en 1616 (Drake 1983).

Los hechos que estudiamos se encuentran enmarcados temporalmente en el inicio de lo que conocemos como «Revolución Científica» (Hall 1985). Existen diversos criterios a la hora definir en qué consiste y qué periodo temporal abarca dicha Revolución. Lo que no tiene discusión es que en el comienzo de la Revolución Científica las cuestiones principales conciernen a lo que actualmente entendemos como Física (Kuhn 1975); de hecho, para algunos historiadores, el núcleo de dicha Revolución es el periodo que va desde la publicación de *De Revolutionibus* en 1543 hasta la publicación por parte de Isaac Newton de *Philosophae Naturalis Principia Mathematica* en 1687. Es, sin duda alguna, la parte más importante de la Revolución Científica, al iniciar lo que hoy conocemos como «Física» una revolución que posteriormente alcanzó a la Química, Biología, Medicina y demás Ciencias Naturales así como a la Revolución Industrial, iniciando un cambio sin precedentes en el pensamiento universal y en la vida práctica de nuestras sociedades.

Pero, ¿qué elementos de lo que hoy entendemos como Física fueron capitales para que se desarrollase la Revolución Científica?. Básicamente, que lograron conectarse y desarrollarse dos disciplinas que hasta el siglo XVII estaban realmente separadas o muy poco conectadas: la Astronomía y la

Mecánica. La Cosmología de Aristóteles o el modelo de Ptolomeo explicaban cómo era el Universo o cómo se movían los planetas, pero no podían relacionarse con claridad con la Mecánica, disciplina que estudia el movimiento (Cinemática) y sus causas (Dinámica). Cuando Newton relaciona las ideas de Copérnico y Kepler en Astronomía con la Cinemática de Galileo, gracias a sus famosas leyes de la Mecánica y a la ley de gravitación universal, se origina un nuevo marco conceptual revolucionario que permitió un acelerado desarrollo de las Ciencias de la Naturaleza, con un rigor y poder explicativo sin precedentes. Fue, por tanto, esencial en el desarrollo de la Revolución Científica, la evolución y el conocimiento de las teorías astronómicas y de la Cinemática. Nos centraremos en el estado del conocimiento de dichas disciplinas en la Europa y la España de finales de siglo XVI y comienzos del siglo XVII.

§2. El heliocentrismo: inicios en Europa y situación de dicha teoría en España en el siglo XVI y comienzos del siglo XVII

Sin duda, como hemos comentado anteriormente, uno de los mitos más extendidos cuando se intenta conectar la condena del heliocentrismo y el caso Galileo (1564-1642) con España es indicar la situación atrasada de España con respecto a la nueva Astronomía europea. Nada más lejos de la realidad de los hechos, como veremos a continuación.

La teoría heliocéntrica de Copérnico (1473-1543) fue conocida en Europa en torno a 1508-1510, cuando Copérnico publica su famoso manuscrito, el *Comentariolus,* en el que muestra su modelo heliocéntrico, aunque no fue hasta 1543 con la publicación de *De Revolutionibus* cuando Copérnico publica detalladamente sus ideas, que incluyen un completo desarrollo matemático que teóricamente permitiría difundir su modelo entre los matemáticos y/o astrónomos que tuvieran una formación adecuada (García 2009). El modelo heliocéntrico de Copérnico tenía, en principio, dos puntos de especial conflicto con el conocimiento de la época: por un lado la potencial contradicción con las Sagradas Escrituras y, por otro, suponía una ruptura con los pilares de la filosofía natural (Física) aristotélica.

En cuanto a las contradicciones con la Biblia en pasajes como el texto de Josué donde se indica que el Sol se mueve alrededor de la Tierra, hay que señalar que en el siglo XIV algunos teólogos importantes de la Escuela de Física de París, como Nicolás de Oresme, cuando hablaba sobre la posible rotación de

la Tierra, había manifestado la posibilidad de interpretar la Biblia de manera no literal en los puntos de contradicción con la realidad de la Naturaleza (Artigas 1998, pp. 325-326). No había a principios del siglo XVI una especial preocupación en la Iglesia Católica por la posible interpretación de los textos bíblicos. Por otro lado, tampoco había problemas con el heliocentrismo mientras éste se viera como un modelo matemático sin correspondencia con la realidad física, es decir, que dicho modelo sirviera para «salvar las apariencias». En cierto sentido, es lo que sucedía con el modelo de Ptolomeo, sus complicaciones matemáticas respecto a la cosmología de Aristóteles eran vistas como propias de un modelo que permitía una mejor predicción de las trayectorias de los planetas pero no tenía por qué corresponderse con la realidad. El potencial problema del heliocentrismo con los textos bíblicos se acentuó a partir del concilio de Trento (1545-1563) cuando a raíz del conflicto con los protestantes, la Iglesia Católica asumió que la interpretación de los textos bíblicos correspondía al Magisterio de la Iglesia. La argumentación de Galileo en defensa de una interpretación de los textos sagrados a raíz de los descubrimientos astronómicos de inicios del siglo XVII, colocó en una situación delicada a Galileo, un «simple» matemático, al inmiscuirse en debates que en aquel tiempo correspondían a la Teología.[2]

En cambio, el principal problema del heliocentrismo era la incompatibilidad con la filosofía natural derivada del modelo cosmológico geocéntrico de Aristóteles. Para Aristóteles, la Tierra se encontraba inmóvil en el centro del Universo, rodeada de diferentes esferas concéntricas entre las que se encuentran los planetas y, finalmente, la lejana esfera de las estrellas fijas. Hay que indicar que el heliocentrismo, al poner la Tierra en movimiento, afectaba a aspectos esenciales de la filosofía natural aristotélica; la «perezosa» Tierra dejaba de ser el centro del Universo y, cuestiones tan sencillas como: ¿por qué al moverse la Tierra, si dejamos caer un objeto, éste no se desplaza en su caída debido al movimiento de la Tierra?, dejaban de tener respuesta. El modelo heliocéntrico no era sólo una cuestión de geometría o matemáticas, implicaba una nueva filosofía natural, que entre otras razones, necesitaba saber responder a las causas del movimiento de los planetas. Algunas universidades europeas, plenamente aristotélicas, recibieron críticamente y con una fuerte oposición las ideas heliocéntricas (Esteban 2007, pp. 372, 388). Oposición, por

[2] En mi «Galileo y la condena del heliocentrismo: 400 aniversario», de próxima aparición en la *Revista Española de Física*, se puede consultar esta argumentación.

otra parte justificada inicialmente, ya que Copérnico no lograba resolver las dudas que planteaba el modelo heliocéntrico.

Al contrario de lo que se cree, la recepción inicial a las ideas de Copérnico fue peor en el mundo protestante que en el católico, pues Lutero y Calvino (García 2009, pp. 96-97) manifestaron con dureza su oposición a las ideas copernicanas. En el mundo católico, Copérnico en 1536, recibió ánimos por parte de la Iglesia Católica para publicar extensamente sus obras. Es conocido que el papa Clemente VII conocía ya las ideas heliocéntricas en 1532, sin manifestar ninguna oposición particular (García 2009, p. 90).

La recepción en España de las ideas de Copérnico tuvo como protagonistas dos escenarios diferentes; por un lado, el mundo académico universitario y, por otro, todo el desarrollo científico-tecnológico vinculado al Descubrimiento de América. En el ambiente universitario español, sobre todo en las universidades castellanas de Alcalá, Valladolid y Salamanca, se tenía pleno conocimiento de la obra de Copérnico (Esteban 1994, pp. 369-374). En 1561 en la Universidad de Salamanca (Bustos 1973, pp. 242-250) sabemos que el estudio de *De Revolutionibus* era ya optativo, convirtiéndose en obligatoria su lectura en 1594, siendo, posiblemente España el primer país donde la obra de Copérnico tuvo carácter obligatorio. Hay que indicar que en el mundo universitario aristotélico de las universidades castellanas, la recepción positiva habría que entenderla con que posiblemente no se viera al heliocentrismo como una teoría realista sino como un modelo matemático que «salva las apariencias» y explica mejor las trayectorias de los planetas sin corresponderse con la realidad. Así se evitaría un conflicto con los aristotélicos.

Asimismo, en la Universidad de Osuna (Núñez 2007), Diego de Zúñiga, catedrático de Sagrada Escritura, publicó en 1587, *In Job commentaria*, libro que también defendía las tesis copernicanas y que, posteriormente, fue incluido en el Índice de Libros Prohibidos junto con el de Copérnico, en 1616, admitiéndose, como en el caso de Copérnico, versiones censuradas del mismo. Diego de Zúñiga no tenía una buena formación matemática y astronómica, y no pudo resistir el ataque de los aristotélicos, retractándose de las teorías heliocéntricas en 1597. Este hecho muestra la fuerte presión aristotélica, pero no consta que Zúñiga recibiera coerción alguna por parte de la Iglesia Católica, siendo el año en que se retractó muy anterior a 1616. En el tema de la difusión universitaria, hay una cuestión importante que señalar. A nivel académico, es claro que las universidades castellanas tenían pleno conocimiento de la obra de

Copérnico, aunque el porcentaje de alumnos que podían conocer dicha obra era muy reducido. En 1630 en las universidades castellanas sólo 50 de los 11.000 estudiantes universitarios estudiaba la asignatura de Matemáticas donde se incluían los estudios de Astronomía (Esteban 2007, p. 372). De todas formas, estudiar Matemáticas no significaba entender bien los modelos astronómicos y mucho menos, *De Revolutionibus*. Por tanto, es de esperar que sólo un porcentaje extremadamente pequeño de los estudiantes universitarios entendiera correctamente el heliocentrismo, porcentaje que seguramente se mantuviera también en las universidades europeas, ya que conocemos era muy reducido el número de astrónomos que entendía correctamente las ideas de Copérnico.

Pero si en el mundo académico, el conocimiento de las nuevas teorías astronómicas podía no ser decisivo, en España había una razón más importante para entender que nuestro país no podía permanecer al margen del conocimiento astronómico en Europa: el descubrimiento de América. Cuando se inicia la conquista, España necesita tener los mejores conocimientos científicos-tecnológicos del momento para poder desplazar las naves a América. Dichos desplazamientos tenían una importante limitación científica, pues se conocía cómo determinar la latitud pero no la longitud, cuestión importante cuando se cruza un vasto y extenso océano de miles de kilómetros. Para ello, se confiaba en la Astronomía para hacer estimaciones de la longitud. Con la creación en Sevilla de la Casa de Contratación de Indias en 1503, se irá dotando progresivamente a dicha Casa de una plantilla de astrónomos y cosmógrafos reales que estarán plenamente al día de los conocimientos astronómicos europeos. Se cree incluso que Diego de Zúñiga entró en contacto en Sevilla con las teorías heliocéntricas. Los testimonios que prueban el conocimiento por parte de los matemáticos y cosmógrafos de la Casa de Contratación de las ideas heliocéntricos son numerosísimos (Esteban 2007, pp. 376-384).

El conocimiento de las teorías heliocéntricas llegó incluso a las antípodas (Cervera 2008). En 1565, España inicia la conquista firme de las islas Filipinas en la famosa expedición de Legazpi y Andrés de Urdaneta. En dicha expedición viaja un grupo de Agustinos, uno de los cuales, Martín de Rada, era astrónomo y matemático (Galindo y Alba 2012). Martín de Rada llevaba además un ejemplar de la primera edición de *De Revolutionibus*. Se puede pensar que llevar un ejemplar de *De Revolutionibus* no significaba que el poseedor lo entendiera. No es el caso de Martín de Rada, ya que sabemos que sus conocimientos de

astronomía fueron decisivos para que España mantuviera sus posesiones en Oceanía.

Cuando Legazpi arriba a Filipinas, al enterarse el Gobernador General de las Molucas, bajo dominio portugués, se desplazó a Filipinas para indicarle a Legazpi, que España debía de retirarse de Filipinas ya que según los tratados vigentes, dichas tierras pertenecían a Portugal. Legazpi tuvo que articular la defensa del asentamiento español y para ello realizó un estudio en el que tomó parte Rada para demostrar que aquellas tierras eran españolas. En su argumentación Rada utilizó el modelo de Copérnico (Cervera 2008, pp. 66-67). Es absolutamente sorprendente que un clérigo español utilizara en las Islas Filipinas en 1565 las ideas de Copérnico en un asunto de tanta trascendencia para la corona española, cuando incluso en diferentes universidades europeas como Wittenberg, Zurich, Rostock o Tübingen se aconsejaba la prohibición de las lecturas copernicanas o eran explícitamente condenadas (Esteban 2007, pp. 372,388).

Este es un ejemplo de los muchos que demuestran que España estaba completamente al día de las nuevas teorías astronómicas. Incluso en momentos de dificultad a raíz de los hechos de 1616, los astrónomos y cosmógrafos del siglo XVII resistieron la problemática del heliocentrismo (Esteban 2007, p. 381). Cuando se debatía sobre el heliocentrismo y su correspondencia o no con la realidad, los astrónomos seguían dedicados a sus labores y respondían ante dichas disputas con: «El Rey no me paga para hacer filosofía» (Esteban 2007, p. 378). La necesidad de dominar la astronomía, en una tarea vital para la Corona Española, los dejaba al margen de problemáticas sin alcance práctico.

§3. El inicio de la Mecánica moderna

La Mecánica no encontró hasta el siglo XIV ningún impulso realmente serio que mejorara las ideas de Aristóteles. Es en el siglo XIV, cuando de manera casi simultánea surgen en las Universidades de París y Oxford, grupos de teólogos que empiezan a impulsar y aclarar conceptos importantes de la Mecánica, que la Filosofía Natural aristotélica había sido incapaz de articular (Artigas 1989, pp. 309-321; Lindberg 2002, pp. 371-388). Los calculadores de Oxford y la Escuela de Física de París en el siglo XIV definirán de manera más clara conceptos como velocidad, aceleración, movimiento uniforme y movimiento uniformemente acelerado y sus obras serán difundidas por toda Europa (Artigas 1989 pp. 314-317). Sus definiciones serán vitales para tener un cuerpo

conceptual que permitirá a personajes como Galileo y Harriot dar pasos esenciales en el desarrollo de la Cinemática. Los trabajos experimentales de Galileo sobre el movimiento de los cuerpos a principios del siglo XVII culminarán con la publicación en 1638 de su famosa obra *Discurso y demostración matemática en torno a dos nuevas Ciencias* que será una obra capital en la historia de la Revolución Científica (Drake 1983).

En el intervalo temporal que hay del siglo XIV a Galileo, hay un concepto o paso vital que fue dado por un español, el dominico Domingo de Soto (1494-1560), miembro de la conocida Escuela de Salamanca, que hizo una importante contribución necesaria para el desarrollo de la Revolución Científica. La «caída de los graves» (caída de los cuerpos por la gravedad) es conocida desde muy antiguo, pero el patrón correcto del tipo de movimiento no fue acertadamente estudiado hasta la aparición de Domingo de Soto. Éste propuso que el patrón del movimiento de los cuerpos en la caída de los graves se correspondía con un movimiento uniformemente acelerado (Pérez y Sols 1994, pp. 460-465; Mira-Pérez 2009, p. 9). De esta manera conectó los conceptos cinemáticos desarrollados por los calculadores de Oxford y la Escuela de Física de París, con lo que conocemos como caída de los cuerpos por efecto de la gravedad. Éste fue un paso importantísimo necesario para que Galileo pudiera desarrollar sus leyes sobre la Cinemática. Domingo de Soto hizo de enlace entre las concepciones medievales de la cinemática y las ideas más modernas que desarrollará Galileo (Mira-Pérez 2009, p 9).

§4. Discusión

Los datos históricos sobre el desarrollo de la Astronomía en los inicios de la Revolución Científica, a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, muestran que España estuvo permanentemente en contacto con las novedades que se desarrollaban en la astronomía europea. La información que tenemos del mundo académico universitario y del desarrollo náutico vinculado al descubrimiento y colonización de América así lo prueba. Los astrónomos españoles estaban plenamente al día de la información recibida y, lo único que debemos lamentar, es el hecho de no encontrarnos con personajes de la talla de Galileo y Kepler, verdaderos artífices de la Revolución Científica, pero esa ausencia también sucedía, evidentemente, en la mayoría de países europeos. En palabras del historiador de la Ciencia, Mariano Esteban Piñeiro (Esteban 2007, p. 390), encontramos una reflexión sobre este tema:

> Los astrónomos españoles, en contra de lo afirmado, no daban la espalda a sus contemporáneos ni desconocían sus aportaciones ni tampoco rechazaban las nuevas teorías. De lo único que se les podría acusar sería de carecer de la creatividad suficiente para protagonizar y liderar el progreso astronómico, pero para ello se necesitaba ya en esos momentos dedicarse exclusivamente a la ciencia, y eso en la España de entonces era casi imposible pues los astrónomos eran realmente profesionales de la ingeniería, los derechos o la medicina que únicamente podían emplear su tiempo libre al estudio de los fenómenos.

En cuanto a la Cinemática, como hemos comentado, España tuvo un personaje clave en el siglo XVI, Domingo de Soto, que hizo de importante enlace entre el conocimiento de la Baja Edad Media y el impulso que dio Galileo a dicha disciplina. Los estudios sobre la obra de De Soto afirman que su obra llegó a Roma, y fue conocida en el Colegio Romano. Del libro de De Soto *Física de Aristóteles* se publicaron diversas ediciones, la primera en 1543 y la penúltima en Venecia en 1582, cuando Galileo iniciaba sus estudios (Pérez y Sols 1994, pp. 467-470). En dicha obra encontramos la descripción de la caída de los graves como un movimiento del tipo uniformemente acelerado. Dicho libro es citado por Galileo, aunque no en el contexto de la caída de los graves; por tanto, sabemos que conocía y había leído el libro y lo más probable es que hubiera estudiado la descripción de De Soto sobre este tema. En lo que concierne a la Cinemática y la Dinámica hay que indicar que los avances en estos campos fueron lentos en Europa y aunque científicos de la talla de Galileo, Kepler y Descartes esbozaban ya serios avances, hay que esperar a Newton para conectar de manera adecuada la Astronomía con la Mecánica, todo esto a finales del siglo XVII.

Por tanto, no se puede acusar a España de estar atrasada en los comienzos de la Revolución Científica. En los campos esenciales de la Astronomía y la Mecánica, estaba plenamente al día, o incluso realizó aportaciones propias. La situación fue progresivamente cambiando a lo largo del siglo XVII, el conocimiento científico se va acelerando progresivamente, y la disciplina que hoy conocemos como Física se va «separando» de sus matrices, la Filosofía y la Teología. En esta aceleración del conocimiento científico es vital conocer la realidad de España y ver cómo se desarrollaron las instituciones reservorio de la Ciencia. El atraso o subdesarrollo de la Ciencia Española a partir del siglo XVII hay que plantearlo en el contexto general de la decadencia española que

comenzaba a dar claros síntomas en el siglo XVII. Además, instituciones como Academias y Sociedades Científicas, que se van desarrollando y sirven de refugio de la Ciencia en Europa, no lo hacen con el mismo vigor en España (Vernet 1998, p. 134). El impulso inicial de la Academia de los Linces en Italia, la fuerza de la Royal Society de Londres o de la Academia de las Ciencias en París, no encuentra instituciones similares en España. Ejemplos como la Real Academia de Matemáticas de Madrid, creada en 1582 (Vernet 1998, p. 112), se desarrollan a un nivel modesto que no es suficiente para llevar a España a los ritmos de creación de la ciencia europea. Por otro lado, decisiones como la de Felipe II en 1559 (Vernet 1998, p. 142) de limitar las salidas de sus súbditos (clérigos o no) a enseñar o estudiar en Universidades o colegios de Europa hizo un enorme daño a la Ciencia española, pues hubo de esperar hasta el reinado de Felipe V para que dicha limitación dejara de ser efectiva en la práctica.

En España, el conocimiento quedó limitado básicamente a la aportación universitaria; era una realidad que las universidades españolas no impulsaron de ninguna manera la ciencia. Siguieron siendo profundamente aristotélicas y el control de las cátedras por parte de los aristotélicos impidió el avance del conocimiento científico. Sirva de anécdota el hecho de que en 1700 el claustro de la Universidad de Sevilla le escribe al claustro de la Universidad de Granada indicándole que las modernas ideas cartesianas estaban llegando a la Universidad y que había que tomar medidas para evitar el daño que estaban haciendo dichas ideas (Calero 1994, p. 59). Esta limitación en las Universidades, propia también de otros países europeos, sí es crítica, como hemos mencionado antes, al no desarrollar España otras instituciones que impulsaran el conocimiento científico. Resulta curioso que la Universidad, institución motor del conocimiento y desarrollo científico desde el siglo XIII sin la que no se hubiera podido avanzar en Europa, entrara en un letargo en España en el siglo XVII, no saliendo de él hasta el impulso de las reformas ilustradas del siglo XVIII.

También se ha especulado con el hecho de considerar a la Iglesia Católica en España como una institución que impedía el avance del conocimiento durante la Revolución Científica, cuestión sin fundamento alguno al inicio de la Revolución Científica. Miembros de la Iglesia como Domingo de Soto o Martín de Rada, además de sus tareas como teólogos o juristas, realizaban aportaciones claves en la ciencia o demostraban estar plenamente al día en determinados campos científicos, y eran continuadores de una tradición que surgió, como hemos comentado, en el siglo XIV, cuando teólogos impulsaron y transmitieron

a toda Europa los nuevos conocimientos en Cinemática y Dinámica que serán esenciales en los primeros pasos de la Revolución Científica. Evidentemente, conforme surge y avanza la Ciencia Moderna en el siglo XVII y la Física se va separando de la Teología y la Filosofía, la contribución de los teólogos se va minimizando, como no podía ser de otra manera, restringiendo su campo de estudio principalmente a la Teología, aunque haya sectores de la Iglesia Católica, como la Compañía de Jesús, que siguieron realizando contribuciones en la Astronomía y en campos como los que hoy conocemos como Geofísica, Geología y Meteorología, donde fueron vitales hasta comienzos del siglo XX (Udías 2014). Si se quiere hacer una valoración de la aportación de la Iglesia al desarrollo científico no podemos quedarnos solamente con el periodo que arranca a finales del siglo XVII cuando la Iglesia se va separando de la Ciencia y se refugia en las concepciones aristotélicas, también hemos de valorar su contribución vital y decisiva en el origen y desarrollo de la Revolución Científica.

Se ha debatido mucho sobre el alcance de la condena de Galileo en países católicos como España, presentándolo como una de las razones del atraso científico español. Resulta curioso, contrario a la percepción que algunos tienen del tema, que en un estudio (Gingerich 1981) realizado para valorar el alcance de la censura en las dos primeras ediciones de *De Revolutionibus*, se mostrara que la censura quedó limitada básicamente al territorio del norte de la actual Italia, incumpliéndose la orden de censura dada por la Congregación del Índice en 1616. En España no se encontró ningún libro censurado, ni en el ejemplar que se encuentra en Hispanoamérica (México) ni tampoco en el de Filipinas (Galindo y Alba 2012). El ejemplar de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca no se expurgó hasta 1707 (Bustos 1973, p. 248). El limitado alcance de la censura, a pesar de las órdenes dadas desde Roma, hace pensar que el efecto del tema Galileo fuera más limitado de lo que ahora se cree, y el alcance del caso Galileo fue amplificado a raíz de la publicación de los trabajos de Draper y White a finales del siglo XIX (Artigas y Shea 2009). A partir de dichos trabajos (Draper 1987; White 1993) se difundió la idea del atraso y limitación que supuso el catolicismo para el desarrollo científico. Es evidente que el caso Galileo influyó negativamente en la astronomía española, ya que se conocen los debates que los astrónomos hacían para evitar la censura. Muchos solucionaban el tema simplemente aceptando lo que proponía la censura de la Iglesia: utilizaban el modelo heliocéntrico pero indicando que era un modelo matemático que no tenía que corresponderse con la realidad. A mediados del

siglo XVII el efecto del caso Galileo en la astronomía española era menos relevante (González 2008, pp. 132-134). En cualquier caso, la censura sólo afectó a la Astronomía y podríamos preguntarnos sobre las limitaciones de los avances en otras disciplinas de la Física, como la Mecánica, o de otras ciencias emergentes como la Química o la Biología, que no estaban tan sujetas a la censura. Aunque la censura sobre la concepción realista del heliocentrismo influyera en el debate científico, la ausencia de liderazgo científico español en todos los campos de la ciencia hasta la Ilustración hay que justificarlo principalmente en la política de Estado que hizo que España no desarrollara estructuras o instituciones alternativas a la Universidad con objeto de impulsar la ciencia.

§5. Conclusiones

La información histórica que poseemos sobre el estado de conocimiento en España de la Astronomía y la Cinemática en los principios de la Revolución Científica indica que España estuvo al día en las ideas astronómicas que llegaban de Europa e hizo contribuciones decisivas para el desarrollo de la Cinemática. En dicho conocimiento y novedades fueron importantes las contribuciones de muchos miembros de diferentes órdenes religiosas.

Aunque la condena del heliocentrismo y el caso Galileo pudo influir como freno al avance del conocimiento en Astronomía, las principales razones del generalizado deterioro científico español conforme avanza el siglo XVII hay que buscarlas en el declive general de España, el mantenimiento del aristotelismo en la Universidad Española y, sobre todo, a la política de Estado que no creó Academias y Sociedades Científicas al mismo nivel que otros países europeos hasta el impulso ilustrado del siglo XVIII.

REFERENCIAS

ARTIGAS, Mariano (1989). «Nicolás de Oresme, Gran Maestre del Colegio de Navarra y el origen de la Ciencia Moderna». *Príncipe de Viana* 9: pp. 297-331.

ARTIGAS, Mariano y SHEA, William R. (2009). *El caso Galileo: Mito y Realidad.* Madrid: Ediciones Encuentro.

BUSTOS, Eugenio (1973). «La introducción de las ideas de Copérnico en la Universidad de Salamanca». *Revistas de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* 67: pp. 235-253.

CALERO, Carmen, ARIAS, Inmaculada y VIÑES, Cristia (1994). *Historia de la Universidad de Granada.* Granada: Editorial Universidad de Granada.

CERVERA, José Antonio (2008), «Martín de Rada (1533-1578) y su trabajo como científico en Filipinas». *Huarte de San Juan. Geografía e Historia* 15: pp. 65-75.

DRAKE, Stillman (1983). *Galileo.* [Tit. orig.: *Galileo,* 1980. Trad. Alberto Elena Díaz]. Madrid: Alianza Editorial.

DRAPER, John W. (1987). *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia.* [Tit. orig.: *History of the Conflict between Religion and Science,* 1874. Trad. Augusto T. Arcimis Werle]. Barcelona: Alta Fulla.

ESTEBAN, Mariano (2007). «La Astronomía en la España del primer tercio del siglo XVII». En *Anuario del Observatorio para Madrid* editado por el Instituto Geográfico Nacional. Madrid: Instituto Geográfico Nacional, pp. 367-391.

GALINDO, Salvador y DE ALBA, Durruty J. (2012). «Sobre el único ejemplar latinoamericano de la primera edición de *De revolutionibus orbium caelestium* de Copérnico, en Guadalajara, Jalisco, México». *Revista Mexicana de Física E* 58: pp. 41-52.

GARCÍA HOURCADE, Juan Luis (2009). *Copérnico, Kepler. La rebelión de los astrónomos.* Madrid: Nivola: Tres Cantos.

VERNET GINÉS, Juan (1998). *Historia de la Ciencia Española.* Barcelona: Alta Fulla.

GINGERICH, Owen (1981). «The censorship of Copernico' de Revolutionibus». *Annali dell'Istituto Museo di Storia della Scienze di Firenze* 4 (2): pp. 45-61.

GONZÁLEZ, Francisco (2008). «Jorge Juan: innovador de la Educación Superior en la España ilustrada». *Revista Complutense de Educación* 19 (1): pp. 115-135.

JIMÉNEZ, José R. (2016). «Galileo y la condena del heliocentrismo: 400 aniversario». *Revista Española de Física* 30(1): pp. 19-22.

KUHN, Thomas S. (1975). *La revolución copernicana* [Tit. orig.: *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought,* 1957. Trad. Domènec Bergadà Formentor]. Barcelona: Ariel.

LINDBERG, David (2002). *Los inicios de la ciencia occidental: La tradición científica europea en el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a.C. hasta 1450).* [Tit. orig.: *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450,* 1992. Trad. Antonio Beltrán Marí]. Barcelona: Paidós Ibérica.

MIRA-PÉREZ, José (2009). «Domingo de Soto, early dynamics theorist». *Physics Today* 62 (1): p. 9. DOI: 10.1063/1.3074244

MESSORI, Vittorio (2000). *Leyendas negras de la Iglesia.* [Tit. orig. (selec.): *Pensare la storia,* 1992; *La sfida delle fede*, 1993; *y Le cose della vita,* 1995. Trad. Stefanía María Ciminelli, Celia Filipetto, y Juana María Furió]. Barcelona: Planeta.

NUÑEZ AGUILERA, Miguel Ángel (2007). «La Facultad de Teología de Osuna eje del pensamiento copernicano: Docencia del agustino Diego de Zúñiga en la Cátedra de Sagrada Escritura (1573-1579 aprox.)». *Apuntes* 2 (5): pp. 5-28.

PÉREZ CAMACHO, Juan José y SOLS LUCÍA, Ignacio (1994). «Domingo de Soto en el origen de la ciencia moderna». *Revista de Filosofía* 7 (12): pp. 455-475.

HALL, Alfred Rupert (1985), *La revolución científica 1500-1750* [Tit. orig.: *The scientific revolution, 1500-1800. The formation of the modern scientific attitude,* 1954. Trad. Jordi Beltrán]. Barcelona: Crítica.

UDÍAS, Agustín (2014). *Los jesuitas y la Ciencia.* Bilbao: Mensajero.

WHITE, Andre Dickson (1896/1993). *A history of the warfare of science with theology in Christendom*. Buffalo: Prometheus Books.

Recibido: *28-Septiembre-2015* | Aceptado: *10-Noviembre-2015*



JOSÉ RAMÓN JIMÉNEZ CUESTA, es Licenciado en Física Teórica, Atómica y Nuclear y Licenciado en Matemática Fundamental. Doctor en Física (PhD) y Catedrático de Óptica en la Universidad de Granada. Ha publicado 100 artículos incluidos en el Science Citation Index en los campos de Física Aplicada, Óptica Visual y Oftalmología Aplicada. Asimismo es cofundador y miembro del Seminario «La Física y sus Historias» de la Universidad de Granada y coorganizador de los Seminarios de «Historia de la Física» de la Universidad de Granada. Ha publicado diversos artículos divulgativos en revistas y periódicos e impartido diferentes conferencias sobre

Ciencia en la Edad Media y temas relacionados con la Física al comienzo de la Revolución Científica.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Óptica, Universidad de Granada. Facultad de Ciencias, Edificio Mecenas, Campus Fuentenueva. 18071, Granada, España. e-mail (✉): jrjimene@ugr.es

COMO CITAR ESTE TRABAJO: JIMÉNEZ CUESTA, José Ramón. «A raíz de la condena del heliocentrismo y el caso Galileo: el mito del atraso científico español al comienzo de la Revolución Científica». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 231-245.

Los *secoli tenebrosi* ante el *amanecer* humanista

JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE

DURANTE LOS SIGLOS XIV Y XV fueron muchas las voces que se alzaron para tratar de *esclarecer* el pensamiento antiguo; pero esta actitud humanista trajo como consecuencia un paralelo *ensombrecimiento* del pensamiento medieval. Desde este punto de vista, el presente recorrido[1] por varios de los textos en los que algunos humanistas, y no sólo italianos, hablan del pasado nos servirá para comprobar que no sólo éstos nos legaron el término *rinascita*, sino también el de *mediae tempestatis*. En el sentido de que el concepto de Renacimiento nace al mismo tiempo que el correlativo concepto de Medievo.[2]

Fue Giovanni Andrea dei Bussi (1417-1475) el primero que, en 1469, utiliza la expresión *mediae tempestatis* para referirse a la época que le precedía. A partir de él serán muchos los renacentistas que mantengan esta creencia, aunque sólo el historiador alemán Christoph Keller (1634-1707), también conocido como «Cellarius», es quien establece definitivamente el término «Edad Media» como referencia o designación de un período oscuro, considerado así como un mero paréntesis entre dos épocas gloriosas, y viniendo con ello a fortalecer el mito de la Edad Media como período carente de valor propio y en sí mismo. Lo que significa, por consiguiente, presentar el Renacimiento como un «amanecer» tras una larga y oscura noche.

[1] Presentamos la revisión y reelaboración de un texto editado en *De natura. La naturaleza en la Edad Media* (bajo el título «La Edad Media a la *luz* del Humanismo renacentista»), cuyo germen fue una comunicación mantenida en el IV Congreso Internacional de la Sociedad de Filosofía Medieval. Para una mayor profundización en este estudio remitimos a nuestro trabajo: J. Sánchez Espillaque, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, (Nueva Mínima del CIV) Fénix Editora, Sevilla, 2009 y *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, (Biblioteca Viquiana, nº 3), Fénix Editora, Sevilla, 2010.

[2] F. Chabod, «Rinascimento», en *Scritti sul Rinascimento*, Einaudi, Turín, 1967, pp. 25-54, p. 27. Se trata de un texto publicado previamente en *Enciclopedia italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, fundada por Giovanni Treccani, director Giovanni Gentile, vol. XXIX, Roma, 1936, pp. 346-354.

J. Sánchez Espillaque (✉)
Universidad de Sevilla, España
email: jsanchez17@us.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 215-230
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

Veamos, a continuación, algunos de esos ejemplos de humanistas.

Francesco Petrarca (1304-1374) es uno de los primeros en describir esta época como «edad de las tinieblas». Hasta tal punto llegaba su amor por la Antigüedad que —decía en su *Lettera ai posteri*— «si el afecto por los míos no me hubiese motivado diversamente, habría siempre preferido haber nacido en cualquier otra época, y olvidarme de ésta».[3] Otro humanista aretino, Leonardo Bruni (1370-1444), dice de Petrarca que «fue el primero que tuvo tanta gracia de ingenio que reconoció y trajo a la luz la antigua elegancia del estilo perdido y apagado».[4] Unos años más tarde, Lorenzo Valla (1407-1457) hablará de «bárbaros» para referirse a los escolásticos medievales;[5] sin olvidar las palabras que Giorgio Vasari (1511-1574) dedica al arte que precediera a los grandes genios del Renacimiento. Un sentimiento de recelo ante el pensamiento medieval que se dejará notar incluso en España, por ejemplo cuando nuestro humanista más internacional,[6] Juan Luis Vives (1492-1540), denuncie la «corrupción de las disciplinas» por parte de la Escolástica medieval. Vives critica, al igual que Erasmo, a los «dialécticos» (fundamentalmente de las universidades de París y de Oxford, que el valenciano había frecuentado) a los que acusa de «bárbaros» por deformadores de la lengua latina, por hacer un mal uso de ella, y por haber inventado discusiones que no conducían a ninguna parte porque habían perdido de vista las realidades a las que se referían.[7]

[3] F. Petrarca, *Lettera ai posteri*, a cargo de Gianni Villani, Salerno Editrice, Roma, 1990, p. 41. Todas las citas italianas que aparecen en el presente texto han sido traducidas por nosotros.

[4] L. Bruni, *Le vite di Dante e del Petrarca*, a cargo de Antonio Lanza, Archivio Guido Izzi, Roma, 1987, p. 57. Destacamos la utilización humanista de los términos «luz» y «apagado».

[5] En general, su obra supuso una lucha contra la Escolástica y el aristotelismo; en definitiva, contra toda mentalidad basada en la simple autoridad de la tradición. En este sentido, Vasoli, en su obra *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e Metodo nella cultura del XV e XVI secolo* (Feltrinelli, Milán, 1968), afirma que la polémica de Valla contra los lógicos peripatéticos, denunciando la incapacidad de éstos para entender el verdadero valor de las palabras, guarda una cierta relación con la aversión de Catone Sacco (compañero de Valla en Pavía) hacia los juristas que ignoran el origen histórico de los conceptos jurídicos (C. Vasoli, *op. cit.*, p. 39). Recientemente ha aparecido otra edición de esta obra de Vasoli (revisada y corregida por el autor, con una presentación de E. Hidalgo-Serna y M. Marassi) en La Città del Sole, Nápoles, 2007.

[6] Así lo califica Emilio Hidalgo-Serna, «el más internacional de los humanistas españoles» (E. Hidalgo-Serna, «Actualidad y función filosófica del Humanismo español anterior a Vico», en E. Hidalgo-Serna, M. Marassi, J. M. Sevilla, J. Villalobos (eds.): *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, La Città del Sole, Nápoles, 2001, 3 vols., III, pp. 939-959, p. 940). Del mismo modo, Pedro R. Santidrián en su introducción a J. L. Vives, *Diálogos sobre la educación* (Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 10), lo considera el «más europeo de los españoles».

[7] *Cfr.* J. L. Vives, *Contra los seudodialécticos (Adversus pseudodialecticos)*, en *Obras Completas*, II, Aguilar, Madrid,

La pregunta que hemos de hacernos para entender mejor esta interpretación humanista de la medievalidad tendría que ver con los orígenes de la misma, esto es: ¿dónde se hallaría la «barbarie» que los humanistas denuncian en la Escolástica? La respuesta parece estar en el logicismo y en la física aristotelizante, fundamentalmente. Para los humanistas el inconveniente del pensamiento escolástico residía en la consideración de que es demasiado abstracto, y como consecuencia de esta actitud *contemplativa*, en que estaría provocando el olvido de la realidad y del hombre concreto. Ésta es la razón por la que los humanistas creerán en la *veritas filia temporis* y por la que considerarán tan importantes los experimentos, que no son otra cosa que certezas que se van conquistando a lo largo de la historia y no verdades que se deducen *a priori*. De lo contrario —piensan los humanistas— se corrompe el latín (como en su época ellos determinan que ocurrió), se sumerge a la filología y la teología en una oscura noche, se extravían las ciencias y las buenas artes, así como se pierde la verdadera esencia de la *humanitas*.

¿Qué factores pudieron influir en los humanistas para crear esa imagen tan negativa de la etapa medieval? Parece que fueron factores muy diversos: geográficos y económicos (sequías, inundaciones, hambrunas, guerras, peste, etc.), religiosos (ignorancia del clero, simonía, etc.), espirituales (crisis de la Escolástica, cuyo efecto más evidente fue la separación entre fe y razón), políticos (repúblicas, principados, que se suceden unos a otros...), etcétera. Circunstancias que, unidas a la aparición de hombres con un gran espíritu renovador, propiciarían la eclosión de aquel mito historiográfico que ha caracterizado la imagen de una división de dos épocas opuestas entre sí, confiriéndoles toda clase de apelativos que hacen hincapié en la dicotomía de ambas etapas de la historia. Entre los calificativos otorgados a la Edad Media se encontrarían, además del ya mencionado de «edad o época de tinieblas», también los sombríos de «período de letargo», «noche oscura», «penumbra», etc.; mientras que el período renacentista venía descrito con términos de sentido matinalista y renaciente como: «despertar», «eclosión», «reaparición», «resurgimiento», «resurrección» o «florecimiento». En definitiva, lo que en última instancia se pretendía mostrar era una estampa de la Antigüedad como sinónimo de «vida», de la Edad Media como «muerte» y, por consiguiente, de la

1948, pp. 293-315. Véase, además, *De causis corruptarum artium* (J. L. Vives, *De las disciplinas (De disciplinis)*, Parte Primera «Causas de la corrupción de las artes en general», en *Obras Completas*, cit., pp. 337-526) en las que nuestro humanista se pregunta por la raíz de la corrupción de la filosofía y de la ciencia de su tiempo.

Edad Moderna como «resurrección» o «renacimiento». Por ende, se aprecia entre los humanistas de la época una sensación de ruptura que, como acabamos de ver, motiva (primero entre los historiadores de la época y después en los decimonónicos) la idea de un desarrollo histórico tripartito (Antigüedad, *Media aetas,* Modernidad), que en el siglo XVII termina consagrándose como el esquema básico para interpretar la historia de Occidente de los últimos siglos.

Del argumento anterior se podría deducir que los humanistas sólo advertirían dos períodos históricos: el período de la Antigüedad grecorromana y el suyo propio; de ahí que hablasen de *mediae tempestatis* para referirse a aquel que se sitúa «entre» ambos, en el sentido de que durante esa etapa intermedia las artes y la cultura en general se encontrarían bajo un «sueño» profundo. Coluccio Salutati (1331-1406) primero y después Leonardo Bruni continuarán, en la línea iniciada por Petrarca, por un lado con la crítica a la filosofía de su época (una filosofía que, como decíamos, no tendría en cuenta los problemas humanos) y, por otro lado, consecuentemente con la crítica a la filosofía escolástica, encontramos la propuesta humanista de renovación del pensamiento clásico (que sí se habría hecho cargo de los problemas del hombre).

Si, continuando con nuestro análisis de algunos momentos y textos humanistas, acudimos a las palabras de Lorenzo Valla en el prefacio a su obra *Elegantiae Linguae Latinae* (1444), considerado por muchos como el manifiesto del Humanismo, comprobaremos esa consideración mitológica del Humanismo renacentista de la que venimos hablando. Argumenta Valla:

> cuánto fueron tristes los tiempos pasados, en los que no se encontró ni siquiera un sabio, tanto más debemos complacernos con nuestra época en la cual, si nos esforzásemos un poco más, yo confío que pronto restauraremos, más aún que la ciudad, la lengua de Roma y, con ella, todas las disciplinas.[8]

En un sentido parecido, en su *Epístola apologética a Serra*, afirma Valla:

[8] L. Valla, Prefacio a *Elegantiae linguae latinae*, en E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milán-Nápoles, 1952, p. 599.

> Comprendí la necesidad de escribir acerca de la elegancia de la lengua latina [se refiere a las *Elegantiae*], cuando vi que la mayor parte de las cosas a ella pertenecientes habían sido corrompidas y depravadas.[9]

Y en *L'arte della grammatica*, escrito en verso, se lee:

> quien no está iluminado es un mal maestro / como aquellos que vivieron en los tiempos pasados / porque no hojearon los sabios libros de los antiguos.[10]

A través de las palabras del humanista romano observamos que a mediados del siglo XV Valla comienza a hablar de la necesidad de restauración de la lengua latina. Ahora bien, devolver su esplendor a ésta significaba, para este humanista, restaurar también las disciplinas humanas, ya que, para él, «¿quién ignora que estudios y disciplinas florecen cuando la lengua está en flor, y se marchitan cuando ella decae?».[11]

Valla considera que la lengua (refiriéndose a la lengua latina) siempre ha educado al hombre libre y lo ha alejado de la barbarie. Pese a ello, el humanista lamenta que desde hace siglos ya nadie entienda el latín, con la implicación de que todas las disciplinas fuesen mal estudiadas, pues, como afirma en el prefacio al segundo libro de las *Elegantiae*, todo saber sin la elegancia de la lengua latina es ciego.[12] Por esta razón cree que restaurando la lengua latina el resto de disciplinas también retornarán a su estado de esplendor. Una tarea que califica de necesaria y para la cual exhorta a todos los que, como él, aman la lengua clásica y los estudios humanos, diciendo:

> Por eso, dado mi amor por la patria, es más, por la humanidad, y dada la grandeza de la empresa, quiero exhortar e invocar desde lo alto a todos los estudiosos de elocuencia y, como suele decirse, llamar a la batalla. [...] ¿Hasta cuándo, digo, dejaréis en manos de los

[9] L. Valla, «Epístola apologética a Serra», en *Oraciones y prefaciones*, introd. de Francesco Adorno, trad. de Adolfo Gómez Lasa, Colección *Tradición y Tarea*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, s.d.

[10] L. Valla, *L'arte della grammatica*, a cargo de Paola Casciano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milán, 1990, p. 5.

[11] L. Valla, Prefacio a *Elegantiae linguae latinae*, cit., p. 599.

[12] L. Valla, *op. cit.*, p. 609.

> Galos vuestra ciudad, que no llamaré sede del imperio, pero sí madre de las letras? ¿Hasta cuándo permitiréis que la latinidad sea oprimida por la barbarie?[13]

De un modo similar, su contemporáneo Leon Battista Alberti (1404-1472) reflexiona también sobre esa situación de decadencia de las letras y las artes, concluyendo que: «me parece que antes de que se hubiese extinguido el esplendor de nuestro imperio fue extinguida casi toda gloria y noticia de la lengua y las letras latinas».[14] Anteriormente, Leonardo Bruni había afirmado al respecto que

> se podría decir que las letras y los estudios de la lengua latina irían de la mano con el estado de la república de Roma, [...] perdida la libertad del pueblo romano por el dominio de los emperadores, [...] junto con el buen estado de la ciudad de Roma pereció la buena disposición de los estudios y de las letras.[15]

Podría concluirse que para la mayoría de estos humanistas, entre los que habría que incluir además nombres como Poggio Bracciolini (1380-1459), la caída del Imperio romano había significado el oscurecimiento de la cultura clásica. En dicho orden de cosas, es frecuente encontrar en los textos de la época humanista expresiones tales como *restitutio litterarum* o *vindicatio bonarum artium*, las cuales tratan de expresar un sentimiento común: la denuncia de la nefasta situación que, según los humanistas, epocalmente se estaba viviendo, marcada, por un lado, por la corrupción en casi todos los aspectos de la vida, (no sólo las artes, como denuncia Juan Luis Vives, también la religión, la política, etc.) y, por otro, por la aspiración humanista a un resurgir de la cultura. Fruto de este sentimiento comienza a aparecer una novedosa visión de la historia, cuya prueba está en la nueva división aplicable a los períodos históricos, es decir, en la implantación de un método historiográfico diferente al existente hasta entonces, que va a plantear una metodología basada en las acciones humanas más que en la providencia divina. Frente a la concepción medieval de la historia, que la había representado en términos religiosos y de interpretación teológica (teología de la historia), la concepción renacentista observa y aborda

[13] *Ibid.*, pp. 599-601.

[14] L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, en C. Grayson (ed.): *Opere Volgari*, vol. I, Editori Laterza, Bari, 1960, pp. 1-341. Cita extraída del Proemio al libro tercero, pp. 153-156, p. 153.

[15] L. Bruni, *Le vite di Dante e del Petrarca*, cit., pp. 55-56.

la historia como un producto humano (filosofía de la historia). En palabras del humanista Flavio Biondo (1392-1463):

> Por eso, ya que nuestro tiempo por la benevolencia de Dios está en mejores condiciones, puesto que renacieron los estudios de otras artes como, sobre todo, de la elocuencia, y nuestros contemporáneos han sido tomados por el afán de conocer mejor la historia, he querido intentar, con el conocimiento que he obtenido de las vicisitudes de Italia, dar noticia de los nombres de lugares y pueblos antiguos, [...] y, en definitiva, iluminar la oscuridad de las vicisitudes italianas.[16]

Con el Renacimiento humanista surge, por tanto, una nueva visión de la historia en la que ésta queda dividida en tres grandes períodos:

1) El primero, la *Antichità* o *Età classica*, es representado como un período glorioso de la historia que ya ha concluido.

2) El segundo es el *Medioevo*, también conocido como *media aetas*, *media tempestas*, *media antiquitas* o *secoli tenebrosi*, puesto que una de las características de esta consideración de la historia por parte de los humanistas del Renacimiento (y posteriormente de intérpretes como J. Burckhardt y todos los que de algún modo continuarán esta interpretación historiográfica) puede ser resumida en la contraposición de las metáforas «luz-tinieblas».

3) De ahí que la Edad Media (denominada así porque se encuentra «entre» la Antigüedad y la época renacida, que vendría a ser el tercer período, también llamado *Età moderna*) sea vista como los siglos bárbaros que sucedieron a la caída del gran Imperio romano. Una consideración de la historia que, como venimos afirmando, pudo haber sido iniciada a raíz de las palabras de Petrarca cuando éste afirma sentirse «en medio» de dos épocas. Se podría decir entonces,

[16] F. Biondo, *Italy Illuminated*, vol. I, Libros I-IV, texto latino-inglés, editado y traducido por Jeffrey A. White, Londres, 2005, prefacio, p. 4. E. Garin menciona estas palabras de Biondo en *El Renacimiento italiano*, Ariel, Barcelona, 1986, p. 46.

> como de hecho normalmente se hace, que el aretino marca el punto de partida de este espíritu innovador.[17]

En otras palabras, esta consideración humanista de la historia (que hemos visto de la mano de algunos de los más importantes humanistas de la época) concluye en una interpretación «rupturista» de la historia. Como veíamos al principio de estas páginas, a través de esta interpretación el humanista va a afirmar que el mundo clásico se mantuvo «apagado» durante cientos de años, quedando toda la civilización greco-latina, y el verdadero mensaje cristiano, «ensombrecidos» por una filosofía abstracta y descarnada de lo humano. Lo que tratamos de exponer a tenor de esta idea es que esta interpretación humanista (de la imagen de la Antigüedad y de la época renacentista) se apoya sobre una concepción conocida de la historia; aquélla que, básicamente, la interpreta como una consecución de ciclos, lo cual precisamente haría posible que aquel pasado glorioso, la Antigüedad clásica, volviera a resurgir para el presente.

Veamos a continuación algunos ejemplos que nos muestren cómo, sin embargo, es posible rastrear un pensamiento moderno en la época medieval y poder cuestionar así tanto las teorías rupturistas de la historia como el consabido «mito de las tinieblas» referido al Medievo.

El primer ejemplo es el de Francisco de Asís (1182-1226), al que el historiador del arte Henry Thode (1857-1920) considera el verdadero iniciador del Renacimiento. Al igual que Thode, Konrad Burdach (1859-1936) defiende la tesis de una continuidad histórica entre Edad Media y Renacimiento, de modo que rechaza presentar el Renacimiento como una época milagrosa, que emerja repentinamente y venga a iluminar toda la Antigüedad, sino más bien como la consumación de algunas ideas ya presentes en el Medievo. Una interpretación de ambos períodos (que, como decimos, trata de evitar presentarlos como dos épocas antitéticas) que se traslada no sólo al plano filosófico, sino a todos los ámbitos de la cultura. En este sentido, el historiador de la ciencia Pierre Duhem (1861-1916) trata de mostrar los orígenes medievales de la ciencia moderna. Permítasenos una cita, algo extensa pero

[17] Giovanni Gentile lo llama «el padre del Humanismo». *Cfr.* G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, en Fondazione Giovanni Gentile per gli Studi Filosofici (ed.): *Opere Complete di Giovanni Gentile*, vol. XIV, G. C. Sansoni Editore, Florencia, 1968, p. 30.

clarificadora, de esta consideración continuista de la historia que queremos mostrar. Afirma Duhem:

> ¿Qué papel han desempeñado, en la formación de la ciencia moderna, aquellos espíritus libres, tan alabados, del Renacimiento? Con su admiración supersticiosa y rutinaria de la Antigüedad desconocieron y despreciaron todas las ideas fecundas emitidas por la escolástica del siglo XIV, para volver a considerar teorías menos sostenibles de la física platónica o peripatética. ¿En qué consistió, a fines del XVI y a comienzos del siglo XVII, ese gran movimiento intelectual que produjo las teorías admitidas en lo sucesivo? En un puro y simple retorno a las enseñanzas que impartía, en la Edad Media, la escolástica de París, de suerte que Copérnico y Galileo son continuadores y como los discípulos de Nicolás de Oresme y de Juan de Buridán.[18]

En este breve repaso de importantes y reputados historiadores de las épocas medieval y renacentista, no podemos olvidar a Étienne Gilson (1884-1978), que gracias a su imponente trabajo *La filosofía en la Edad Media* ha contribuido no sólo a disipar las tinieblas de aquel mito, sino que además nos ha aportado una visión más profunda de la Edad Media. En palabras del historiador francés: «Así, a costa de un esfuerzo ininterrumpido de muchos siglos, y como llevado por un mismo impulso, la filosofía medieval iba a rebasar a Aristóteles, después de asimilarlo, y a fundar la filosofía moderna». Y continúa diciendo un poco más adelante: «Hay que relegar, pues, al dominio de la leyenda esa historia de un renacimiento del pensamiento que sucedería a siglos de sueño, de oscuridad y de error».[19]

Otros autores, quizás con un tono más conciliador, optan por defender esa continuidad histórica afirmando la existencia de «otros renacimientos» anteriores al Renacimiento del *Quattrocento* italiano. Éste es el caso del historiador americano Charles Homer Haskins (1870-1937), quien reivindica la importancia, no sólo histórica sino además filosófica, del renacimiento del siglo XII. Otros han hablado incluso del «renacimiento carolingio», referido al momento cultural en la corte de Carlomagno (768-814) entre finales del siglo VIII y principios del siglo IX.[20]

[18] P. Duhem, *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols., (1913-1959). Citado por Stanley L. Jaki, *La ciencia y la fe. Pierre Duhem*, Ed. Encuentro, Madrid, 1996, p. 221.

[19] E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*: *desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. esp. de Arsenio Pacios y Salvador Caballero, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 738.

[20] J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo I, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p. 178.

En este sentido, vemos un intento por presentar una Edad Media menos oscura junto con un Renacimiento menos luminoso, de modo que no puedan delimitarse tan forzadamente las fronteras entre una época y otra. Este argumento parte de la base de que no sería del todo lícito hablar de un renacer de algo que, se piensa, no ha muerto del todo. De manera que el Renacimiento vendría representado como una continuación y evolución del pensamiento medieval, en tanto que se considera que durante la Edad Media no se habría producido un profundo olvido de la Antigüedad.[21] En esta línea habría que rememorar las interpretaciones de ilustres historiadores italianos como son Giuseppe Guerzoni (1835-1886) o Giuseppe Toffanin (1891-1980), algo que por razones de espacio lógicamente vamos a dejar para otro momento.[22]

Finalmente, quisiéramos advertir que incluso esas posiciones continuistas, que hemos presentado muy someramente, han sido objeto de una posterior revisión, ya que en el fragor de la batalla algunas pueden ser consideradas incluso de «rebelión medievalista». Quedémonos al menos con la importancia histórica de dichas revisiones (tanto de la que se hace a la interpretación rupturista como a la continuista). Pero sobre todo nos gustaría terminar recordando que la consideración (o más bien desconsideración) humanista de la historia es fruto, seguramente, de la falta de distancia en el tiempo que un historiador necesita para juzgar coherentemente los hechos del pasado. Por esta razón, es frecuente encontrar que en una época de crisis (como la vivida en los años previos al Renacimiento) los hombres experimenten el momento presente en que viven como el fin de una época y comienzo de otra, basado todo ello quizás en una ingenua fe en el progreso de la humanidad que asciende como subiendo peldaños de una indefinida escala.

De una manera muy sucinta hemos trazado las líneas generales de la tradicional interpretación de la Edad Media, que no ha sido sino el resultado de la percepción que los humanistas sintieron de su época anterior. No obstante, hemos de reconocer que semejante exégesis —aunque en algún momento sesgada— no le restaría ni un ápice de valor al admirable pensamiento filosófico que nos legó la tradición humanista. Y en este sentido, hemos de

[21] Baste recordar las famosísimas palabras atribuidas a Bernardo de Chartres (†1130): «Somos enanos subidos a hombros de gigantes», que han sido consideradas el emblema de la medievalidad.

[22] Ésta y otras cuestiones relacionadas con el así llamado «problema del Renacimiento» (así como la verdadera relación de la E. Media con la Antigüedad grecolatina y sus diferencias con el modo humanista de recuperación de los clásicos) han sido analizadas con más detenimiento por nosotros en otro lugar. Véase el ya citado J. Sánchez Espillaque, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*.

reconocer que, al igual que le sucedió al Medioevo, también se ha mostrado cierta incomprensión (por parte de muchos historiadores) hacia el Humanismo renacentista. De ahí que terminemos este reducido estudio acerca de la interpretación humanista de la Edad Media con una revalorización de la verdadera filosofía humanista, en algunos aspectos alejada de la imagen mítica de ese «renacer» de la cultura.

A tal efecto, nos parece necesaria la defensa que el filósofo italiano Ernesto Grassi (1902-1991) realizó de una determinada rama del Humanismo renacentista: el humanismo retórico. Una corriente, marcadamente filosófica —aunque muchos se empeñen en tildarla de literaria— que, de la mano de algunos de los filósofos mencionados (Petrarca, Bruni, Valla, o Vives) y de otros que por razones de espacio no hemos podido recordar (Angelo Poliziano, o incluso el propio Dante Alighieri) apuesta por hermanar filosofía y filología. Ahora bien, dado que nuestro propósito no es en este caso el de analizar el pensamiento humanista, sólo vamos a mencionar la propuesta filosófica principal de Grassi: la existencia de otro humanismo (distinto al humanismo tradicional —que este filósofo denomina «antropológico»—), que no parte de un estudio del ente hombre, sino que se basa en la palabra, y al que denomina «retórico».

Teniendo en cuenta la importancia que el humanismo retórico le otorga a la palabra (en consonancia con lo que siglos después va a anunciar Heidegger con respecto a la preeminencia ontológica de la palabra),[23] podemos resumir la tesis fundamental de este humanismo en que trata de devolver los lazos que antiguamente unían a la retórica y a la filosofía porque se considera que sólo de este modo se podrá conceder nuevamente una *función filosófica a la retórica.* Pero para lograrlo, previamente, aquellos humanistas intentaron devolver el sentido originario a la palabra, y no a cualquier palabra sino a aquélla capaz de *abrir* mundos. Podríamos ahora rescatar algunos de los textos humanistas que en este contexto aspiran a mostrar otro modo de filosofar (distinto al medieval), en tanto que amor a la sabiduría (filosofía), y veríamos que parten del amor a la palabra (filología). De aquí se entiende que muchos humanistas prefirieran ser llamados «gramáticos» antes que «filósofos», vislumbrando así su crítica a la

[23] En este sentido, cabe recordar la crítica que le hizo a Heidegger su discípulo E. Grassi en torno al declarado «antihumanismo» de su maestro, en base a la similitud entre el planteamiento humanista y el heideggeriano acerca de la preeminencia de la palabra. *Cfr.* E. Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 2006.

filosofía de la época, que olvidaba aquella alianza fundamental entre ambas disciplinas humanas.

Ahora bien, los humanistas recuperan al mismo tiempo la tesis clásica de la originaria unión entre *res* y *verbum* para no caer en una retórica vacía y sin sentido, considerando que la palabra siempre ha de hacer referencia a una realidad concreta. Vemos, pues, que esa preeminencia de la palabra se señala también a través de la importancia que en el Humanismo se le concede al estudio de los textos antiguos. De este modo, cuando el humanista se acerca a los textos clásicos no ve, como decíamos, delante de sí la simple oportunidad para aumentar su erudición, sino una valiosa herramienta con la que poder conocerse a sí mismo. Del mismo modo, ésta era una de las razones por las que los humanistas tanto criticaban a la Escolástica. Vives, por ejemplo, afirma que ha sido el lenguaje propio de los escolásticos (un lenguaje abstracto, ahistórico y, por tanto, estéril) el que, estableciendo una separación entre el *verbum* y la *res*, se ha convertido en causante de la corrupción de las artes y de las ciencias.[24]

En definitiva, esta consideración humanista de la filosofía trae consigo un cambio en el significado de los términos «filólogo» y «filósofo». Para el humanista, la filosofía ha de nacer siempre de la interpretación de la palabra (la palabra antigua) y no de razonamientos abstractos. Lo que viene a reafirmar la tesis de que la filosofía, desde el prisma humanista, se caracteriza por ser un pensar «aquí» y «ahora» que dirige su mirada a la cultura clásica con una intención práxica-vital. Permitiéndonos concluir, por tanto, que este humanismo no sólo representaría, como hemos analizado, una crítica a la filosofía medieval, sino también frente al nuevo racionalismo cartesiano. A diferencia de todo pensamiento racionalista abstracto, el humanismo retórico cree en el poder del ingenio y la imaginación como facultades propias del ser humano capaces de portar un conocimiento científico. Motivo por el cual se considera a la metáfora como una herramienta filosófica apta para mostrar el carácter siempre cambiante de la realidad. No obstante, ese vínculo que se establece entre las palabras y las cosas no es entendido aquí como la mera correspondencia de las unas a las otras (de tal manera que una palabra designe

[24] *Cfr.* J. L. Vives, *De las disciplinas (De disciplinis)*, Parte Primera «Causas de la corrupción de las artes en general», en *Obras Completas*, cit., pp. 337-526. «La perdida de la primera finalidad de las artes se produce cuando el lenguaje es desarraigado de la comunidad social y del uso común de donde éste fluye» (E. Hidalgo-Serna, «Il linguaggio nel pensiero umanista di Juan Luis Vives», en G. Tarugi (ed.): *Validità perenne dell'Umanesimo. L'Umanesimo nel passato e nel presente*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1986, pp. 117-131, p. 127).

unívocamente una cosa), sino que la significación de una cosa depende del contexto concreto en el que se use la palabra, la cual —como afirmaban los filósofos clásicos— tiende hacia la verdad de la cosa. Pero, paradójicamente, y tras la victoria cartesiana, esta tradición retórica humanista ha permanecido durante mucho tiempo *ensombrecida.*

REFERENCIAS

ALBERTI, Leon Battista (1433/1960). *I libri della familia. Cena familiaris – Villa*. En *Opere Volgari* I, editado por Cecil Grayson. Bari: Editori Laterza, pp. 1-341.

BRUNI, Leonardo (1436/1987). *Le vite di Dante e del Petrarca*. Editado por Antonio Lanza. Roma: Archivio Guido Izzi.

CHABOD, Federico (1967). «Rinascimento». En *Scritti sul Rinascimento*. Turín: Einaudi, pp. 25-54.

GARIN, Eugenio (1986). *El Renacimiento italiano.* [Tit. orig.: *Il Rinascimento italiano,* 1941. Trad. Antoni Vicens Lorente]. Barcelona: Ariel.

GENTILE, Giovanni (1940/1968). *Il pensiero italiano del Rinascimento.* [4. ed. Aumentada y reordenada]. En *Opere Complete di Giovanni Gentile.* Vol. XIV. Florencia: G. C. Sansoni Editore.

GILSON, Étienne (1995). *La filosofía en la Edad Media*: *desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. [Tit. orig.: *La philosophie au Moyen Age, des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, 1922/1944. Trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero]. Madrid: Editorial Gredos.

GRASSI, Ernesto (2006). *Heidegger y el problema del humanismo*. [Tit. orig.: *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies,* 1983. Trad. Ubaldo Pérez Paoli]. Barcelona: Anthropos.

HIDALGO-SERNA, Emilio (2001). «Actualidad y función filosófica del Humanismo español anterior a Vico». En *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, editado por Emilio Hidalgo-Serna, Massimo Marassi, José M. Sevilla, José Villalobos. Nápoles: La Città del Sole, III, pp. 939-959.

HIDALGO-SERNA, Emilio (1986). «Il linguaggio nel pensiero umanista di Juan Luis Vives». En *Validità perenne dell'Umanesimo. Angelo Cini de' Ambrogini e la universalità del suo Umanesimo. (Atti del XXV Convegno). L'Umanesimo nel passato e nel presente. (Atti del XXVI Convegno)*, editado por Giovannangela Tarugi. Florencia: Leo S. Olschki Editore, pp. 117-131.

PETRARCA, Francesco (1353/1990). *Lettera ai posteri*. Editado por Gianni Villani. Roma: Salerno Editrice.

SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica (2009). *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*. Sevilla: Fénix Editora.

SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica (2010). *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*. Sevilla: Fénix Editora.

SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica (2015). «La Edad Media a la *luz* del Humanismo renacentista». En *De natura. La naturaleza en la Edad Media*, editado por José Luis Fuertes Herreros y Ángel Poncela González. Vol. II. Ribeirão: Edições Húmus, pp. 803-812.

VALLA, Lorenzo (1471/1952). *Elegantiae linguae latinae*. Editado y traducida por Eugenio Garin. En *Prosatori latini del Quattrocento*. Milán-Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore.

VALLA, Lorenzo (1440/1955). «Epístola apologética a Serra». En *Oraciones y prefacios. Por una renovación de los métodos de estudio*, editado por Francesco Adorno y traducido por Adolfo Gómez Lasa. Santiago de Chile: Colección *Tradición y Tarea*, Universidad de Chile.

VALLA, Lorenzo (1990). *L'arte della grammatica (Ars Grammatica)*. Editado y traducido por Paola Casciano. Milán: Arnoldo Mondadori Editore.

VASOLI, Cesare (1968). *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e Metodo nella cultura del XV e XVI secolo*. Milán: Feltrinelli.

VIVES, Juan Luis (1987). *Diálogos sobre la educación*. [Tit. orig.: *De ratione dicendi*, 1532. Trad. Pedro Rodríguez Santidrián]. Madrid: Alianza Editorial.

VIVES, Juan Luis (1520/1948). *Contra los pseudodialécticos (Adversus pseudodialecticos)*. En *Juan Luis Vives. Obras completas*, editado, anotado y traducido por Lorenzo Riber. Vol. II. Madrid: Aguilar, pp. 293-315.

VIVES, Juan Luis (1531/1948). *De las disciplinas (De disciplinis)*. En *Juan Luis Vives. Obras completas*, editado, anotado y traducido por Lorenzo Riber. Vol. II. Madrid: Aguilar, pp. 337-526.

Recibido: *29-Julio-2015* | Aceptado: *7-Octubre-2015*



JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE, es Profesora Sustituta Interina en la Universidad de Sevilla. Doctora en Filosofía (PhD) con la Mención de Doctorado Europeo por la Universidad de Sevilla. Sus investigaciones se centran en torno al problema de las Humanidades, el Humanismo renacentista y la filosofía de Ernesto Grassi, temas sobre los que ha publicado en revistas especializadas nacionales e internacionales, además de las recientes monografías: *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista* (Sevilla: Fénix Editora, 2009) y *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo* (Sevilla: Fénix Editora, 2010).

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política. Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla. C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla, España. e-mail (✉): jsanchez17@us.es

COMO CITAR ESTE TRABAJO: SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica. «Los *secoli tenebrosi* ante el *amanecer* humanista». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 215-230.

Ontología fácil y sus consecuencias

AMIE L. THOMASSON

MIENTRAS QUE STEPHEN SCHIFFER es mejor conocido por su trabajo en la teoría de significado, su trabajo reciente en el desarrollo de una explicación pleonástica de proposiciones (y de otras entidades) también conlleva resultados de mayor importancia que cambian las reglas del juego tanto en la ontología de primer orden como en la meta-ontología.

A lo largo de las últimas décadas se dio un gran resurgimiento de debates acerca de lo que existe. Se pensó que Quine habría vencido a Carnap y eliminado la amenaza del positivismo; y siguió un período eufórico de metafísica seria durante el cual hubo una proliferación de debates sobre la existencia de varias entidades —abarcando no sólo debates tradicionales sobre la existencia de Dios o el libre albedrío, sino nuevos debates sobre si existen entidades de sentido común como personas o artefactos, pero también sobre si existen entidades filosóficas como proposiciones, estados de cosas, partes temporales o sumas mereológicas. Los participantes en estos debates presuponen típicamente que sus disputas son sustanciosas e insisten en que no se pueden atender por medios conceptuales o lingüísticos. También niegan, sin embargo, que se les pueda resolver por simples medios empíricos —hecho que los convierte en asuntos para filósofos, no para científicos. Llamaremos «ontología seria» al punto de vista que presupone que hay preguntas de existencia de esta naturaleza— que no se pueden resolver ni por medios lingüísticos/conceptuales ni empíricos, y que son, de esta manera, «epistémicamente metafísicas» (en las palabras de Theodore Sider (2011, p. 87)).

Desde mi punto de vista, la mayor amenaza para esta fiesta metafísica proviene de un punto de vista que yo llamé, en otro trabajo, el planteamiento «fácil» de la ontología —un punto de vista que es desarrollado en forma prominente en los argumentos de Schiffer a favor de proposiciones, propiedades, caracteres ficticios, estados y eventos «pleonásticos» (1994, 1996, 2003). Una versión anterior y más restringida del planteamiento aparece en los

A. L. Thomasson (✉)
University of Miami, EUA
email: thomasson@miami.edu

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 247-279
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

argumentos neo-fregeanos a favor de la existencia de los números (Wright 1983, Hale y Wright 2001, 2009). Partiendo de la obra de Schiffer, también yo empleé el planteamiento en mis argumentos a favor de caracteres ficticios, objetos sociales y culturales y de objetos ordinarios como mesas y sillas. Aunque los detalles varían, la idea básica que estos puntos de vista comparten es que las preguntas acerca de la existencia de ciertas entidades se pueden contestar fácilmente por inferencias triviales de verdades no disputadas. Podemos empezar, por ejemplo, de la verdad no disputada de que esta camisa es roja, inferir que la camisa tiene la propiedad de la rojez, y concluir que hay una propiedad (a saber, la rojez) y contestar de esta manera la pregunta ontológica acerca de la existencia de propiedades.

Empezaré por describir estas tres diferentes formas de la ontología fácil, mostrando sus interrelaciones, para continuar después señalando sus consecuencias. El planteamiento tenía en el principio de su desarrollo principalmente el objetivo de resolver problemas no metafísicos: Hale y Wright se ocuparon preponderantemente de problemas epistémicos acerca del conocimiento de entidades matemáticas y de otras entidades abstractas, mientras que Schiffer aplicó el planteamiento para atender problemas en el seno de la teoría de significado. Pero el planteamiento tiene también consecuencias importantes tanto para la ontología como para la meta-ontología. Tratándose de la ontología de primer orden, el planteamiento nos lleva en general a respuestas favorables para las preguntas de existencia en disputa, llevándonos a aceptar que números, proposiciones, propiedades, etc., existen. Tanto defensores como críticos del planteamiento frecuentemente suponen que las entidades que aceptamos con base en inferencias triviales son, en algún sentido, «baratas» o «de poco peso», o que las afirmaciones existenciales deberían entenderse como desinfladas. Yo argumentaré, sin embargo, que esto es un error: que la manera apropiada de leer el resultado de primer orden de los argumentos fáciles es que nos entregan un realismo simple e irrestricto acerca de las entidades en cuestión. (Quedan, no obstante, diferencias entre este realismo y los puntos de vista del platonismo clásico).

Aún más significativas que las consecuencias de primer orden son, sin embargo, las consecuencias que semejante planteamiento tiene en el nivel meta-ontológico. Puesto que en todos los casos en que los debates sobre la existencia se pueden resolver con tanta facilidad, los debates interminables del ontólogo serio tienen que ser confusos, fuera de lugar. Este punto de vista llega entonces a la conclusión de que algo está mal con los debates ontológicos serios

que dominaron la metafísica después de Quine —no porque los debatientes hablen sin entenderse o hablen sin sentido, ni porque las preguntas no tengan respuestas, sino más bien porque las preguntas se pueden contestar de manera tan directa. Terminaré arguyendo que, mientras el planteamiento pueda ser la amenaza más importante para la metafísica seria, también es prometedor en extremo como camino para disolver misterios y para clarificar la epistemología de la metafísica.

§1. Tres formas de ontología fácil

La idea de que ciertos debates ontológicos se puedan resolver fácilmente por medio de inferencias triviales de verdades no controvertidas es familiar a partir de ciertos debates en metafísica reciente —prominentemente de debates sobre números (Wright 1983, Hale y Wright 2001, 2009) y proposiciones (Schiffer 1994, 2003). Pero no sólo recientemente estos diversos usos de inferencias triviales se han llegado a ver como partes de un planteamiento unificado para preguntas ontológicas.[1] Conforme fue reconocido como planteamiento general, el interés por la idea y la simpatía con ella, de que preguntas sobre la existencia se pueden contestar fácilmente, crecieron lentamente. Aún muchos metafísicos serios, incluyendo a Kit Fine, Ross Cameron y Jonathan Schaffer, empezaron a aceptar que preguntas sobre la existencia, preguntadas en inglés ordinario, pueden ser contestadas fácilmente muy cerca de la manera sugerida por los deflacionistas, y que como resultado la metafísica tiene que desviar su atención a otros tópicos.[2]

[1] En cuanto a una caracterización y defensa del planteamiento general véase mi (2007, 2009a, 2009b). Se le da también una caracterización al planteamiento y se critica en Yablo (2001, 2005) y Hofweber (2005, 2007).

[2] Kit Fine acepta que muchas preguntas sobre la existencia se pueden contestar de manera trivial, por ejemplo: «Dado de esta manera el hecho evidente de que hay un número primo mayor que 2, se sigue trivialmente que hay un número» (2009, p. 158) y dice que «la pregunta de si hay números es una pregunta matemática... que se tiene que decidir con base en consideraciones puramente matemáticas, y la pregunta sobre si hay sillas o mesas es un asunto de la vida cotidiana que se ha de decidir con base en observación común» (2009, p. 158). Fine llega a la conclusión de que el planteamiento cuantificacional quineano de la ontología está mal concebido y que la pregunta principal de la ontología no debería ser «qué existe» o «que hay» sino, más bien, «como es el estado de las cosas en realidad» (2009, p. 172). Ross Cameron (2010) acepta que oraciones como «las mesas existen» pueden hacerse verdaderas, por ejemplo, por medio de simples apropiadamente dispuestos. Él sugiere, sin embargo, que los metafísicos pueden atender una pregunta más profunda: qué es lo que hay *realmente*, donde lo que *realmente* existe es sólo la entidad que sea, que sirve para fundamentar la verdad de nuestra oración en inglés (2010). Finalmente, Jonathan Schaffer (2009) aprueba argumentos de ontología fácil, aceptando que los debates sobre la existencia de números, propiedades, sumas mereológicas y entidades similares «son *triviales* en el sentido de que las *entidades en cuestión obviamente existen*» (2009, p. 357). Él argumenta, sin embargo, que la pregunta

El punto de vista fue desarrollado de diferentes maneras por neo-fregeanos en la filosofía de las matemáticas, por Schiffer en sus discusiones de varias entidades pleonásticas y por mí en defensa de los objetos ordinarios. En la filosofía de las matemáticas, los neo-fregeanos (Wright 1983, Hale 1988, Hale y Wright 2001, 2009) argumentaron que la existencia de los números se puede inferir de una verdad incontrovertida que empieza por no hacer uso del concepto de número, haciendo uso simplemente de una verdad conceptual (el principio de Hume: el número de ns = el número de ms si y sólo si ns y ms son equinúmeros). Podemos argumentar de esta manera, por ejemplo, como sigue:

- Verdad incontrovertida: las tazas y los platillos son equinúmeros
- Verdad conceptual: el número ns = el número ms si y sólo si ns y ms son equinúmeros
- Afirmación derivada:[3] el número de tazas = al número de platillos

Pero puesto que la afirmación derivada es una afirmación de identidad verdadera, mantienen ellos, tenemos el derecho de concluir que los términos en él («el número de tazas» y «el número de platillos») refieren, y que, por lo tanto, hay números. Nosotros obtenemos de esta manera una solución para un concepto ontológico antiguo empezando de una verdad incontrovertida que no hace uso del concepto <número> ni hace referencia a las entidades en disputa (números) en ningún momento.

El trabajo más importante para el desarrollo de una vía fácil para contestar varias preguntas de existencia fue emprendido por Schiffer (1994, 1996, 2003) quien amplía también las entidades objeto a que se aplica, incluyendo entidades como proposiciones, propiedades, eventos, estados y caracteres ficticios. En los términos de Schiffer, se puede partir de verdades no disputadas y emprender inferencias pleonásticas «algo de nada» para llegar a una verdad que es intuitivamente redundante con relación a la primera, pero que nos deja con compromisos ontológicos (al parecer nuevos) respecto a las entidades en

apropiada para metafísica es, qué es fundamental, y qué fundamenta qué. No examinaré presentemente estas sugerencias alternativas.

[3] Al llamar esto una «afirmación derivada» no quiero sugerir que no se podría llegar directamente a semejante afirmación sin inferencia por un parlante competente. Sólo quiero señalar el hecho que se puede derivar de la afirmación incontrovertida en combinación con la verdad conceptual.

disputa —de nuevo resolviendo al parecer preguntas ontológicas por medio de lo que él llama «inferencias de algo de nada» de verdades no disputadas.

En cada caso, una afirmación no disputada en la cual no se hace mención de una entidad del tipo J (ni tampoco ningún uso del concepto J ni de ningún otro que se supone es co-referencial con él) se puede combinar con una verdad analítica o conceptual que funciona como lo que Schiffer llama una «regla de transformación» para darnos una afirmación derivada que al parecer implica la existencia de Js (números, proposiciones, eventos, mundos posibles...) —resolviendo de esta manera con facilidad lo que parecen ser preguntas ontológicas serias disputadas. Podemos avanzar de esta manera, por ejemplo (haciendo las etapas intermedias algo más explícitas de lo que lo hace Schiffer (2003)), de:

- La afirmación no disputada: la nieve es blanca
- La verdad conceptual: si P entonces <que P> es verdad.
- Afirmación derivada: es verdad <que la nieve es blanca>
- Afirmación ontológica: hay una proposición (a saber <la nieve es blanca>).

O de:

- La afirmación no disputada: Jane nació en un martes
- La verdad conceptual: si P nació en D, entonces el nacimiento de P ocurrió en D
- Afirmación derivada: el nacimiento de Jane ocurrió en un martes
- Afirmación ontológica: hay un evento (a saber, el nacimiento de Jane)

Hay una variación importante que se debería señalar aquí: mientras en los casos anteriores la afirmación no disputada es una verdad empírica, en otros casos se pueden realizar las inferencias relevantes de una verdad conceptual. Schiffer argumenta, por ejemplo, que podemos avanzar de «necesariamente hay perros o no hay perros» a «necesariamente hay cosas que tienen la propiedad de ser un perro o no hay cosas que tienen la propiedad de ser un perro», y luego de

allí a «necesariamente, la propiedad de ser un perro es o no es ejemplificada», a «necesariamente existe la propiedad de ser un perro» (*cf.* Schiffer 2003, p. 66) —pero en este caso la inferencia no parece depender de ninguna verdad empírica. El hecho de que se puede llegar a inferir legítimamente la existencia de ciertas entidades sin importar los hechos empíricos en el mundo (relevantes acerca de si una oración es verdadera o falsa) sugiere una razón por la cual se piensa frecuentemente que tales entidades sean independientes del mundo empírico, y sugiere una manera deflacionaria para entender tal intuición.

Mientras que hay mucho en común entre los puntos de vista pleonásticos y neo-fregeanos, también hay diferencias notables entre ellos. Una diferencia, quizá superficial, es que los neo-fregeanos usan un principio de equivalencia, el principio de Hume, para llegar a sus conclusiones ontológicas, mientras que las inferencias pleonásticas de Schiffer adoptan la forma S → Ex(Fx),[4] requiriendo únicamente implicación unidireccional de una premisa no controvertida a la afirmación derivada. Esto deja en claro que se pueden formular argumentos ontológicos fáciles aun cuando no se cuente con ningún principio de equivalencia (como se podría en los casos en que los candidatos para S pueden ser diversos y totalmente numerables). El neo-fregeano, no obstante, sólo hace uso de la dirección derecha a izquierda del principio de equivalencia («si los ms y ns son equinúmeros, entonces el número de ns = al número de ms») para llegar a la conclusión ontológica; no parece entonces haber ninguna razón para pensar que el neo-fregeano depende de que haya un principio de equivalencia en lugar de la simple implicación unidireccional para llegar a la conclusión ontológica.

En segundo lugar, la afirmación derivada de los neo-fregeanos tiene la forma de un enunciado de identidad y es precisamente porque la misma tiene la estructura de un enunciado de identidad que Hale y Wright insisten que los términos en él tienen que referir y que entonces estamos justificados a decir que los números existen. En contraste, las afirmaciones derivadas de Schiffer no tienen que adoptar la forma de un enunciado de identidad y él no hace ningún uso de tal idea para llegar a la conclusión ontológica de que haya las entidades en disputa.[5] En lugar de ello, el término singular introducido podría aparecer

[4] De manera más completa y propia, Schiffer dice que S → Ex(Fx) es una afirmación de implicación f de algo de nada si y sólo si «(i) su antecedente es metafísicamente posible pero no implica *lógicamente* ni su consecuente ni ningún enunciado de la forma «Ex(x=a)», donde «a» refiere a un F, y (ii) el concepto de un F es tal que, si hay Fs, entonces S → Ex(Fx)» (2003, pp. 56-57).

[5] Schiffer también explicita que los conceptos pleonásticos para Fs se pueden introducir sin que haya ningún

en otro tipo de oraciones en la afirmación derivada, e.g., el término singular proposicional «<que la nieve es blanca>» aparece en la afirmación derivada «es verdad <que la nieve es blanca>», y el término de evento singular «el nacimiento de Jane» aparece en la afirmación derivada verdadera «el nacimiento de Jane sucedió en un martes» —y ambos términos singulares (según insiste Schiffer) parecen estar garantizados para poder referir. Así parece que de estas afirmaciones derivadas tenemos todavía una justificación para inferir conclusiones ontológicas de que hay proposiciones y de que hay nacimientos. Dadas estas diferencias, parece que un Schifferiano puede aceptar fácilmente las transiciones triviales neo-fregeanas de «tazas y platillos son equinúmeros» a «el número de copas = el número de platillos» a «hay un número». Pero no está tan claro si un neo-fregeano sería o no igual de feliz aceptando todos los argumentos de Schiffer sobre conclusiones ontológicas —siendo que muchas de ellas no se hacen mediante un enunciado de identidad verdadero. Yo dejaré estas diferencias por el momento a un lado aunque se volverán a ver más adelante cuando revisemos las objeciones a cada punto de vista. En todo caso, se puede ver el planteamiento de Schiffer como una generalización del planteamiento neo-fregeano en el sentido de que él puede aceptar sus argumentos a favor de entidades en disputa y los puede captar en sus términos, aunque no esté tan claro si un neo-fregeano aceptaría todos los argumentos de Schiffer.[6]

De manera muy similar, el planteamiento fácil a la ontología que yo desarrollé y que defendí en otro escrito se puede ver como un tercer camino para obtener respuestas fáciles a preguntas ontológicas, lo que generaliza el planteamiento de Schiffer. Lo generaliza, en primer lugar, al mostrar que se puede usar también para resolver debates sobre la existencia de objetos ordinarios concretos.[7] La pregunta «hay mesas», por ejemplo (argumenté (2007a)) se puede contestar sin rodeos empezando de una afirmación de que no es un punto de controversia entre realistas y eliminativistas:

criterio no trivial de identidad para Fs. (2003, p. 63 n. 14)

[6] Esto gira sobre la cuestión de si los neo-fregeanos aceptarían implicaciones existenciales de afirmaciones derivadas que no adoptan la forma de enunciados de identidad. Ellos usan el hecho de que el suyo es un enunciado de identidad al argüir que estamos justificados a inferir que los términos en él refieren, porque ellos tratan enunciados de identidad como enunciados paradigmáticos que exigen referencia (2009, p. 202). Esto no significa, desde luego, que éstos sean los *únicos* enunciados atómicos que demandan referencia.

[7] Hale (1988, p. 11) apunta que la forma de argumento es general y que el procedimiento puede valer para objetos concretos al igual que abstractos, pero él no detalla ni procede a aplicar el planteamiento a objetos concretos.

– Afirmación incontrovertida: hay partículas dispuestas en forma de mesa.

Pero lo siguiente parece ser una verdad conceptual:

– Verdad conceptual: si hay partículas dispuestas en forma de mesa, entonces hay una mesa.

Es decir, donde hay lo que los eliminativistas llamarían una situación en la cual unas partículas están dispuestas en forma de mesa, esto parece suficiente para garantizar que las condiciones de aplicación para el concepto ordinario <mesa> se cumplen. Podemos progresar, de esta manera, mediante inferencia trivial a:

– Afirmación derivada/ontológica: hay una mesa.

En pocas palabras, aquellos que dominaron el concepto ordinario de <mesa> al igual que el concepto filosófico de <partículas dispuestas en forma de mesa> tienen el derecho de inferir de la verdad no disputada «hay partículas dispuestas en forma de mesa», la afirmación ontológica de que hay mesas.[8] De esta manera, los debates ontológicos sobre la existencia de objetos concretos se pueden decidir con la misma «facilidad» que los debates sobre entidades abstractas, eventos, etc. en disputa —mediante una generalización del mismo método.

La forma de planteamiento fácil que yo defendí extiende también la aplicabilidad del planteamiento en otro sentido. Mientras que todas las tres formas de ontología fácil aceptan que al menos algunas preguntas sobre existencia se puedan contestar haciendo inferencias triviales de verdades incontrovertidas, yo preveo que en algunos casos ni siquiera se necesite ninguna verdad incontrovertida inicial para contestar una pregunta de existencia con

[8] Muy importantemente, las mesas no son *identificadas con* partículas dispuestas en forma de mesa —de manera que no tenemos un concepto coreferencial en la verdad no disputada. Las partículas dispuestas en forma de mesa no se pueden identificar con mesas: primero, parece que no es apropiado identificar una pluralidad con un individuo; segundo, aún si cambiásemos a una colección de partículas dispuestas en forma de mesa, estas tendrían diferentes condiciones de identidad que las de las mesas.

facilidad. De acuerdo al planteamiento deflacionario para preguntas de existencia argumenté en otro lugar (2007a, 2008, 2014a) que es una regla fundamental del uso del término «refiere» (como predicado monádico) que un concepto de especie <K> refiere si y sólo si Ks existen. Los términos y conceptos de especie, según argumenté, están asociados con condiciones de aplicación: «Ks existen» es verdadero exactamente en caso de que se cumplan las condiciones de aplicación para <K>. Las condiciones de aplicación se encuentran entre las reglas semánticas para el uso de los términos que dominamos, las cuales confieren a parlantes competentes la capacidad de evaluar situaciones reales e hipotéticas como si en ellas el concepto <K> asociado pudiera o no ser apropiadamente aplicado. Como resultado, las preguntas de existencia de la forma «¿existen Ks?» se pueden decidir mediante la determinación de si las condiciones de aplicación para <K> se cumplen.

Una vez establecido lo anterior se puede ver a las inferencias triviales, que se usan para hacer argumentos ontológicos fáciles, como casos en los cuales, dadas las reglas de uso para conceptos de especie en cuestión, esté *garantizado* que las condiciones de aplicación de <K> se cumplan, si se da la verdad de alguna otra oración que no haga uso de <K> ni de ningún otro concepto co-referencial. Bajo el planteamiento fácil se puede decir que las verdades conceptuales que se usan en los argumentos triviales son articulaciones de reglas de uso para el término nominal introducido («número», «propiedad», «evento»,...) que garantizan que se cumplan las condiciones de aplicación para el nombre introducido, siempre que la afirmación incontrovertida sea verdadera. Esto es porque la verdad de la oración no controvertida nos da el derecho de inferir «hay un K». Esto hace posible ver en todos estos casos cómo los parlantes competentes pueden hacer uso de su dominio de conceptos, frecuentemente en combinación con un conocimiento empírico (ya sea que se haya obtenido mirando a su derredor en el restaurante, sabiendo que la nieve es blanca, que Jane nació en un martes o que las tazas y los platillos son equinúmeros) para llegar fácilmente a las conclusiones que hay cosas de la especie relevante. En los casos en que se puede inferir la existencia de entidades relevantes desde una verdad conceptual, más que de una verdad empírica, se puede decir que las condiciones de aplicación para el término nuevo son vacuas; se garantiza *simpliciter* que las mismas sean cumplidas. Si se considera inadecuado siquiera hablar de estos términos como teniendo condiciones de aplicación (puesto que está garantizado que refieren), entonces se puede hablar de estos términos como teniendo meramente reglas de introducción en lugar de condiciones de

aplicación. (Términos como «propiedad» y «proposición» pueden tener significados claros aún si ambos tienen condiciones de aplicación vacuas, dadas sus diferencias en su papel inferencial —incluyendo diferencias en sus reglas de introducción.) En otros casos, en los cuales un término tiene condiciones de aplicación sustanciales (sin garantía de que se cumplan), se puede decir que la regla de introducción general es expresada en la verdad conceptual que garantiza la verdad de la afirmación ontológica *siempre que se cumplan las condiciones de aplicación* (lo que a su vez es garantizado siempre que la afirmación incontrovertida —que no es ella misma una verdad conceptual— sea verdadera).

Este planteamiento deflacionario para preguntas de existencia nos deja dos resultados importantes: en primer lugar, podemos obtener un punto de vista general acerca de por qué las inferencias que parecen triviales son válidas de hecho —puesto que la verdad de la afirmación incontrovertida garantiza que se cumplan las condiciones de aplicación para el término nominal introducido. En segundo lugar, se puede ver que en algunos casos se pueden contestar fácilmente preguntas de existencia (recurriendo al trabajo empírico y a la competencia conceptual) incluso sin hacer uso de una verdad incontrovertida inicial al hacer la inferencia trivial. Por ejemplo, aunque he argumentado que los debates ontológicos sobre la existencia de mesas se pueden resolver mediante inferencias triviales de la verdad incontrovertida de que existen partículas dispuestas en forma de mesa, no tenemos que tener dominio del concepto de <partículas dispuestas en forma de mesa> para hacer la inferencia y concluir que las mesas existen. Alguien que carece del concepto <dispuesto en forma de mesa> (o de <partícula>) desde luego no podría hacer uso de la afirmación incontrovertida para inferir la existencia de mesas. Parece, sin embargo, que cualquiera que esté en posesión del concepto *mesa* está justificado, al percibir mi comedor verídicamente, para concluir que las mesas existen —aún si no parte al principio de una verdad incontrovertida para hacer una inferencia a esta conclusión. En la versión generalizada de este punto de vista podemos aceptar que un parlante competente no está menos justificado para hacer uso de su competencia conceptual para inferir «hay una mesa» al observar verídicamente mi comedor de lo que estaría para inferir que «hay una propiedad» a partir de saber que «el vestido de Beyoncé es rojo» sea verdadero.

Generalizando el planteamiento de esta manera nos hace posible ver cómo preguntas de existencia pueden ser contestadas fácilmente aún en casos en que no haya ninguna «verdad incontrovertida» que podamos enunciar en términos

que emiten el concepto P (o cualquier concepto co-referencial) y del cual se puede hacer la inferencia trivial. Esto conlleva otras ventajas; ya que, si lo que nos hace falta es la verdad de una afirmación incontrovertida como base para resolver una disputa ontológica, entonces existe cierto riesgo de que los metafísicos con una determinación más seria tomarán la afirmación incontrovertida como la única que es «realmente verdadera», o que corresponde a la «estructura lógica del mundo», o algo similar (éste es un movimiento que Hale y Wright rechazan en todo caso (2009)). Pero si no nos hace falta empezar con una verdad incontrovertida (enunciada en términos que no involucren el concepto *K* (o algún concepto co-referencial)), entonces no reforzamos ninguna ilusión de que haya una manera más básica, ontológicamente más adecuada, para *describir* la situación que podría alentar la idea de que las afirmaciones ontológicas, expresadas usando el nombre recién introducido puedan verse como mero modo de hablar, o como alguna otra cosa que verdades directas y literales.

Cada una de estas tres posiciones ontológicas fáciles depende de esta manera menos en hacer argumentos ontológicos fáciles que el punto de vista que la precede. Mientras que la posición neo-fregeana hace uso de un enunciado de identidad verdadero para argumentar que el término refiere y, de esta manera, que hay entidades relevantes, Schiffer no requiere ningún enunciado de identidad verdadero. Pero mientras él no requiere que el enunciado del cual arrancamos sea un enunciado de *identidad*, él empieza (igual que el neo-fregeano) con un enunciado verdadero incontrovertido (S) (que no involucre el concepto en disputa ni uno co-referencial con éste) para usarlo en la inferencia trivial que nos lleva a la conclusión ontológica. En cambio, yo ni siquiera requiero que haya ningún enunciado verdadero conceptualmente claro para llegar fácilmente a la conclusión ontológica en disputa, haciendo uso únicamente de nuestra competencia conceptual y (a veces) de habilidades empíricas. Todas, sin embargo, se pueden clasificar aún como planteamientos «fáciles» en el sentido de que dan lugar a que contestemos preguntas ontológicas usando inferencias triviales de verdades incontrovertidas. Quizá más importante, todas las formas del punto de vista mantienen que no se requiere más que trabajo conceptual y (a veces) conocimiento empírico para resolver las preguntas de ontología a que se aplican —no se requiere nada «epistémicamente metafísico».

§2. Resultado de primer orden: realismo simple

El hacer uso del planteamiento fácil para la ontología (en la forma que sea) conlleva directamente consecuencias de primer orden acerca de lo que decimos que existe: típicamente conlleva que se afirme la existencia de las entidades en disputa. Pues en la mayoría de los casos ardientemente disputados, las verdades no retadas nos pueden llevar por medio de inferencias pleonásticas o triviales a la conclusión de que las entidades controvertidas (números, proposiciones, propiedades, etc.) existen.

Frecuentemente se piensa, sin embargo, que si se puede llegar a conclusiones ontológicas por medio de estas inferencias triviales, los objetos de los cuales se dice ahora que existen no pueden, en sí mismos, ser muy sustanciosos: hay que reducirlos de alguna manera en estatus ontológico, meras sombras de lenguaje, o bien la afirmación de existencia en sí misma tendrá que ser reducida en estatus ontológico desde afirmaciones de existencia más serias. Schiffer mismo frecuentemente habla de esta manera, refiriéndose a la ontología resultante —una ontología que él llama entidades «pleonásticas»— como un tipo de ontología «barata» (1994, p. 304), y sugiere que las entidades que aceptamos son «ontológicamente superficiales» (1994, p. 304), «delgadas y sin consecuencias» (2003, p. 62). Al reconocer su existencia, escribe, «sólo estamos siguiendo el juego de lenguaje que introduce estas nociones»; su existencia debería tratarse de una «manera adecuadamente deflacionaria o minimalista» (1994, p. 305).[9] Las proposiciones, por ejemplo, son meras «sombras de oraciones» (1996, p. 153) y se dice de ellas que «no son ontológica y conceptualmente tan independientes de nosotros como las rocas y los electrones, que hay un sentido en el que ellas son productos de nuestras prácticas lingüísticas o conceptuales, un sentido, en el cual las propiedades y las proposiciones son entidades creadas por la mente o por el lenguaje» (1996, p. 153). Hofweber parafrasea el punto de vista de Schiffer diciendo que mantiene que estas son «entidades de segunda clase cuya existencia está garantizada sólo porque se habla de cierta manera» (2007, p. 5).

Argumenté en otro trabajo (2001) contra la afirmación de que las entidades con las cuales nos comprometemos son creadas en algún sentido por la mente o el lenguaje o dependen de estos, y Schiffer mismo, al final de cuentas, parece

[9] Esta manera de hablar les indujo a algunos también a pensar que los compromisos ontológicos que obtenemos de inferencias triviales son, en algún sentido, sólo ficticios o pretendidos (conforme «sigamos» el juego de lenguaje relevante) (Yablo 2002, 2005). He argumentado en otro trabajo (2013) que esto es un error.

evitar comprometerse en este sentido —él explícitamente niega el punto de vista conceptualista de que «las propiedades son creaciones de nuestras prácticas conceptuales o lingüísticas», puesto que las propiedades existen en todos los mundos posibles, mientras lo mismo no es el caso de nuestras prácticas conceptuales y lingüísticas (2003, p. 66).

Pienso también, sin embargo, que hay más que se puede decir sobre esto. Mi admiración por la obra de Schiffer no obstante, la cual muestra cómo las inferencias triviales nos pueden guiar a compromisos ontológicos, yo pienso que no deberíamos sugerir que las entidades con las cuales nos llegamos a comprometer por el camino de las inferencias triviales son de manera general «delgadas y carentes de consecuencias», «ontológicamente superficiales», o que su existencia debería ser entendida de algún modo de una manera deflacionaria. En lugar de esto deberíamos decir, simplemente, que tales entidades existen —y punto— y luego adoptar un simple punto de vista realista sobre ellas. Déjenme explicar:

Las afirmaciones de Schiffer sobre que las, así llamadas, entidades pleonásticas tengan un estatus ontológico disminuido parecen provenir de tres observaciones:

1. Epistemología: entidades así tienen un «estatus epistemológico disminuido» en cuanto que para enterarse de la existencia de propiedades, proposiciones o estados lo único que se requiere es ser introducido a juegos de lenguajes que involucran estos términos; mientras que lo mismo no es el caso para gatos, árboles o volcanes (2003, p. 62).
2. Causalidad: las entidades pleonásticas se tienen por no consecuenciales en el sentido de que la adición de los conceptos en cuestión a una teoría previa sólo «extiende conservativamente» a esta teoría, y «no hace nada para alterar la postura de esta teoría respecto al orden causal pre-existente» (2003, p. 63).
3. Modalidad: la naturaleza de las entidades pleonásticas son determinadas por nuestras prácticas lingüísticas y conceptuales de manera tal que no hay en sus naturalezas nada adicional a lo que nuestras prácticas determinan; no hay ninguna «naturaleza escondida por descubrir para una investigación empírica» (2003, p. 66).

En cada caso, Schiffer escribe como si hubiera una diferencia importante entre lo «poco profundo» de las entidades pleonásticas con las cuales nos podemos comprometer por medio de semejantes inferencias triviales, y la «profundidad» de las entidades naturales «más robustas» como los árboles. En el caso epistemológico, él contrasta las entidades pleonásticas y no pleonásticas argumentando que el enterarse de la existencia de entidades físicas como electrones requiere de un descubrimiento sustancial, mientras que para enterarse de la existencia de proposiciones, por ejemplo, es necesario y suficiente con adoptar simplemente el juego de lenguaje relevante que nos lleva de, e.g., «la manzana es roja» a «es verdad que la manzana es roja» (Schiffer 1994, p. 307).

Según yo veo las cosas, el contraste aquí es engañoso. Ya que —dependiendo de cuáles verdades incontrovertidas tenemos para empezar— nosotros podemos estar en posición de contestar preguntas sobre la existencia de los árboles no menos fácilmente que las preguntas sobre la existencia de eventos o propiedades. Si nosotros empezamos en un debate metafísico desde la verdad incontrovertida de que ciertas partículas están dispuestas en forma de árbol, entonces podríamos continuar para hacer uso de nuestra competencia conceptual que nos justifica a aceptar que, si hay partículas dispuestas en forma de árbol, entonces hay un árbol, e inferir de ahí la existencia de árboles. El hecho de que podemos llegar a saber de la existencia de determinadas cosas al emprender inferencias triviales no muestra que las propias entidades sean de alguna manera disminuidas epistémicamente u ontológicamente superficiales —o que hay alguna diferencia crucial entre ellas y los viejos objetos concretos regulares como los árboles. En cualquiera de estos casos se puede avanzar del conocimiento de una verdad incontrovertida que no hace ningún uso del nuevo concepto (o de ningún concepto del cual se supone que es co-referencial con éste) para obtener fácilmente conocimiento de la existencia de la nueva especie de entidad.

En cuanto a la causalidad, Schiffer nuevamente sugiere que hay un contraste entre conceptos como <propiedad> o <proposición>, y conceptos como <cita deseada>, o supuestamente como <persona>, <volcán> o <electrón>. Debido a que los primeros son causalmente inconsecuentes —su adición extiende conservativamente una teoría—, mientras que éstos no lo son. Pero yo pienso nuevamente que esto es, al menos, engañoso. La pregunta de si un concepto

dado es una extensión conservativa es un asunto *relativo*: relativo a la teoría previa aceptada. Una vez que tengamos un lenguaje sobre cosas que nos capacite de decir que el libro de apuntes es rojo, lo podemos de hecho extender en sentido conservador adicionando la noción de una propiedad; y, en general, se mantiene todo lo que Schiffer dice sobre las nociones de propiedad, proposición, etc., siendo extensiones conservativas de nuestro lenguaje tal como es considerado sin su introducción. Pero como yo argumenté, nosotros podemos usar también inferencias triviales para adquirir compromisos con mesas y árboles si comenzamos (en una disputa metafísica) de afirmaciones no disputadas como «existen partículas dispuestas en forma de volcán» —puesto que (para modificar Schiffer 2003, p. 52) «tener la práctica [de usar el término «volcán»] es tener el *concepto* [<volcán>], y *es una verdad conceptual* —una verdad que se puede saber a priori gracias al dominio del concepto— *que la existencia de* **volcanes** está garantizada siempre que haya partículas dispuestas en forma de volcán». El concepto de <volcán> no extendería en sentido conservador una teoría previa que no comprendiera picos llenos de lava en explosión, pero extendería en sentido conservador una teoría previa que haría afirmaciones empíricas formuladas en el lenguaje de partículas estando dispuestas en forma de volcán. Y lo mismo se podría decir sobre otros conceptos de términos concretos. Esto menoscaba el contraste afirmado y, quizá aún más importante, ofrece un recordatorio de que el hecho de que un término extiende en sentido conservador una teoría previa no demuestra que las entidades que se refieren con el término sean «sin consecuencia» en el sentido de *carecer* de poderes causales: esto no muestra nada sobre la posición causal/ontológica de las entidades referidas. En vez de esto muestra meramente que la adición del concepto relevante no tiene ninguna consecuencia para los *compromisos empíricos vigentes* de la teoría, sean estos los que sean.

El caso modal requiere un poco más de discusión. Schiffer traza un contraste similar con relación a las naturalezas de los objetos en cuestión: para aprender algo sobre la naturaleza de los electrones o de los árboles se necesitan hacer investigaciones sustanciales acerca de las cosas en sí mismas. En contraste, dice, para aprender todo cuanto se puede saber sobre la naturaleza de proposiciones, propiedades u otras entidades pleonásticas, sólo se tienen que estudiar los juegos de lenguaje por medio de los cuales son depositadas en nuestra ontología (Schiffer 1996, p. 159). Las entidades pleonásticas de esta manera no tienen, se dice, «ninguna naturaleza escondida o sustancial que una

teoría podría descubrir» (cita); «no hay nada en las naturalezas de estas cosas de lo que estos pequeños juegos de lenguaje determinan» (1994, p. 305) —un punto que los contrasta supuestamente con entidades físicas o concretas más «robustas» (Johnston 1988, p. 38).

Pero tal como argumenté en otro trabajo (2007b) (pero no puedo argüir aquí separadamente), el punto de que las naturalezas de entidades son determinadas por nuestras prácticas lingüísticas o conceptuales es válido de manera completamente general —no sólo para entidades como propiedades y proposiciones. En cada caso (según argumenté) hablar de las características modales *más básicas* que determinan las «naturalezas» de las entidades que deberían ser referidas es el correlato del lenguaje objeto de reglas para el uso del término, y la vía para descubrir estas características modales básicas pasa por la competencia conceptual, no por la investigación metafísica profunda. Ya sea que hablemos de árboles, personas o proposiciones, los hechos modales más básicos (según argumenté (2007b)) son correlatos de lenguaje objeto de las reglas para el uso del término.

Parece entonces en general que no hay diferencias de aplicación generalizada que se puedan trazar entre entidades cuya existencia se puede inferir de inferencias triviales de una verdad incontrovertida y aquellas donde no se puede. Si se puede inferir la existencia de un tipo de entidad K dado por medio de inferencias triviales depende en gran medida de qué lenguaje o teoría se tiene, y qué verdad no disputada en este lenguaje, de los cuales se puede hacer la inferencia relevante. Es totalmente cierto, por ejemplo, que <árbol> y <mesa> no son conceptos pleonásticos en nuestro lenguaje inglés real (no filosófico) y si no tenemos una terminología como «partículas dispuestas en forma de mesa» puede ser (dependiendo de qué otros términos o conceptos tengamos) que no podamos inferir de manera trivial que las mesas existen desde ninguna verdad indisputada que se pueda enunciar en ese lenguaje sin el concepto <mesa>. Si adicionamos, sin embargo, la terminología de disposiciones en forma de n, entonces podemos hacer la inferencia trivial. Pero si tenemos en nuestro lenguaje términos como «partículas dispuestas en forma de mesa» no puede hacer ninguna diferencia acerca del estatus ontológico de *las mesas mismas* —de si las mesas son, en algún sentido, entidades «superficiales» o no. Por lo tanto, no deberíamos buscar entonces diferencias en la situación ontológica de entidades con las que podemos versus no podemos comprometernos (o con las que lo hemos hecho versus con las que no lo hemos hecho) por medio de inferencias triviales. Quizá seamos capaces de

distinguir cuáles conceptos son adiciones pleonásticas a un lenguaje dado y cuáles no, pero no parece haber una respuesta absoluta sobre si las entidades a que se refiere un concepto dado son pleonásticas.

Nada de esto tiene la intención de negar que pueda haber importantes diferencias epistémicas, modales y causales entre, digamos, árboles y proposiciones —de hecho, es posible que Schiffer esté señalando algunas diferencias cruciales entre entidades de estos tipos. Pero la diferencia que hay que trazar no es en cuanto a «poca profundidad» versus «mucha profundidad» ontológica de estas entidades cuya existencia podamos o no podamos inferir a través de inferencias triviales. En su lugar, el contraste significativo parece ser entre entidades cuya existencia podemos inferir dada la verdad de una *verdad empírica* indisputada y entidades cuya existencia podemos inferir de una *verdad conceptual*.[10] Ya que en el primer caso se requiere algún trabajo empírico para descubrir la existencia de las entidades relevantes: se tiene que saber que alguna afirmación empírica incontrovertida que se puede introducir a la regla es *verdadera* para saber que la entidad existe (e.g. se tiene que saber que algunas partículas están dispuestas en forma de volcán para inferir la existencia de volcanes). En el segundo caso, en cambio, no se requiere ningún trabajo empírico (nosotros podemos inferir que la proposición <la nieve es blanca> existe, sin tener en cuenta si «La nieve es blanca» es verdadera o no).

En cuanto a la causalidad podemos sospechar de nuevo que allí, donde la existencia de las entidades investigadas se tiene que inferir de verdades *empíricas*, las entidades podrían tener un impacto causal; allí, donde se puede inferir de una verdad meramente conceptual, allí no lo tienen. Conceptos de eventos como <ataque cardiaco> son, supuestamente, conceptos pleonásticos: se puede inferir la existencia de ataques cardíacos de una verdad empírica como sigue: de «el corazón de Smith dejó de latir» estamos justificados de inferir «Smith tenía un ataque cardiaco» y de esta manera que hay eventos (a saber, ataques cardiacos). Pero, mientras <ataque cardiaco> podría extender conservativamente una teoría previa que hace referencia sólo a corazones y sus latidos, no deberíamos concluir que los ataques cardiacos carecen de eficacia causal o que sean causalmente inconsecuentes en algún otro sentido. Es decir, aún si entidades como números, propiedades y proposiciones, cuya existencia podríamos inferir de una verdad conceptual, carecen totalmente de impacto

[10] En la terminología que usé anteriormente, la diferencia es entre aquellos conceptos que son mínimos *relativamente* contra aquellos que son mínimos *absolutamente*.

causal, no podemos inferir que lo mismo es verdad de aquellas entidades cuya existencia inferimos trivialmente de una verdad empírica.

Nosotros podemos encontrar un contraste similar si se trata de características modales. Si tenemos que empezar con una verdad empírica para hacer la inferencia relevante a la existencia de nuevas entidades, entonces, mientras las características modales más *básicas* de las entidades a que se quiere referir son correlatos de lenguaje objeto de las reglas de uso para los términos relevantes, hablar de sus naturalezas podría ser también deferencial al mundo de manera que nos ponen en posición de complementar los detalles de propiedades modales más particulares por medio de la investigación empírica. Cualquiera competente en el uso del término «papel» puede saber, por ejemplo, que una pieza de papel no puede sobrevivir siendo quemada hasta ser cenizas, pero podemos continuar para descubrir exactamente qué temperaturas llevan a que el papel se queme y ocasionan de esta manera su destrucción —aprendiendo de esta manera más acerca de la «naturaleza» del papel. No parece haber ninguna función empírica comparable de aprendizaje sobre la naturaleza de aquellas entidades cuya existencia se podría inferir de una verdad conceptual. Como resultado, puede haber de hecho menos que aprender sobre la naturaleza de proposiciones y propiedades que sobre la naturaleza de volcanes, árboles o tigres; y lo que se aprende en el primer caso podría aprenderse por medios puramente conceptuales, mientras que el segundo caso implica trabajo empírico.

Argumenté que no se puede inferir ninguna diferencia en posición ontológica de entidades cuya existencia se acepta por medio de una inferencia trivial contra aquellas donde no se hace esto. Cualesquier diferencias que se den en casos individuales (digamos, aquellos de árboles en comparación con proposiciones) se atribuyen mejor a diferencias entre aquellos casos en los cuales se requiere una verdad empírica contra una verdad meramente conceptual para inferir su existencia. Se debería rechazar en todo caso que las entidades aceptadas (por cualesquier de estos tipos de inferencia) son ontológicamente reducidas o existen en alguna manera de segunda clase.[11] Las

[11] Carnap enfatiza de manera similar que son las reglas que introducen el concepto o término <propiedad> o <número> lo que nos autoriza a hacer inferencias triviales a la conclusión ontológica (1950, pp. 208-210). Schiffer mismo establece un punto similar, argumentando que se pueden conocer cosas como las propiedades que existen independientemente de una práctica lingüística o conceptual meramente al participar en esta práctica «porque participar en la práctica es tener el concepto de una propiedad, y tener el concepto de una propiedad es saber a priori las verdades conceptuales que corresponden a este concepto» (2003, p. 62).

verdades conceptuales que sustentan las inferencias triviales deberían ser vistas como las articulaciones de reglas para la introducción de nuevos conceptos a un lenguaje que empezó sin ningún concepto co-referencial (aunque esto es, desde luego, meramente como si pretendiéramos hacer, y no haciendo verdaderas afirmaciones sobre etimología. Tal como dice Schiffer, es como si alguien introdujera las nociones relevantes en parte dándonos estas transformaciones de algo desde nada (1994, p. 306)). Si tomamos en serio la idea de que las verdades conceptuales, que nos dan la capacidad de hacer inferencias triviales de algo-desde-nada, son articulaciones de lenguaje objeto de reglas de uso para el término de especie «N» usado en la conclusión, entonces no deberíamos decir en la conclusión algo menos que los Ns existen (en el único sentido que «N» tiene). Mientras se usen los términos <propiedad> o <número> en su sentido estándar, se pueden contestar fácilmente en sentido afirmativo las preguntas de existencia internas —y decir simplemente que estas cosas existen, punto. Pero entonces terminamos en cada caso como realistas acerca de las entidades en cuestión, afirmando que hay propiedades, proposiciones, números, etc., no en algún sentido reducido o cuasi-sentido, sino más bien *en el único sentido que estos términos tienen.* Esto es, entonces, un realismo directo, completo acerca de las entidades en cuestión. Y por consiguiente, si se entiende apropiadamente, el punto de vista no se debería caracterizar como la posición de que las *entidades* aceptadas son desinfladas o tienen algún estatus de «segunda clase». Lo que es desinflado, en lugar de esto, son los *debates ontológicos* acerca de estas entidades (elaboro esto más adelante). De manera que, para estar claro, yo llamo a la posición de primer orden que resulta del planteamiento fácil, «realismo simple», y a la posición meta-ontológica resultante «deflacionismo».[12]

Yo argumenté arriba que deberíamos conservar los argumentos pleonásticos a favor de la existencia de entidades en disputa, pero abandonar la idea de que éstas existen en un sentido de alguna manera reducido, desinflado o en un cuasi-sentido, y afirmar en vez de esto un realismo simple sobre cada una de las entidades en cuestión. Si nos encaminamos por allí ¿qué es a lo que renunciamos? Habría a quien atrae la idea de que estas entidades en disputa son «superficiales» o existen en un sentido de alguna manera «desinflado»

[12] Esto no quiere decir, sin embargo, que el planteamiento fácil para preguntas de existencia resulte en que aceptemos la existencia de supuestos objetos de absolutamente todo tipo, incluyendo cosas (putativas) como flogisto y brujas. Véase Schiffer (1996, p. 152) y mi (2009 y 2015).

porque piensan que esto se compagina más fácilmente con una ontología naturalista. Esto, sin embargo, no parece ser la motivación propia de Schiffer —sus motivos provienen más bien de preocupaciones dentro de la teoría de significado, en particular, la necesidad de una teoría para proposiciones que las trataría como no estructuradas y detalladas, y conocibles a priori por medios conceptuales. No se pierde, sin embargo, nada de esto, al abandonar la retórica de tratarlas como entidades con un estatus ontológico o una especie de existencia de segunda clase, «desinfladas». Por ejemplo, Schiffer usa la concepción pleonástica para defender la idea de que se puede evitar tratar las proposiciones como composicionalmente determinadas. Puesto que las prácticas determinan todo lo que se puede saber acerca de las naturalezas de proposiciones, y «las prácticas determinantes de su naturaleza determinan, de la manera trivial esbozada, que nuestras oraciones expresan proposiciones, pero no determinan, y son consistentes con que no sea el caso, que estas proposiciones están determinadas composicionalmente» (1994, p. 308).[13] Este motivo, sin embargo, no se menoscaba en lo más mínimo por las modificaciones sugeridas más adelante. Aunque, de acuerdo a este punto de vista deberíamos simplemente decir que las proposiciones existen (punto —no que existan en algún sentido desinflado), sigue siendo cierto que todo lo que hay acerca de sus naturalezas está determinado por nuestras prácticas lingüísticas y conceptuales. Si estas prácticas dejan indecisa la cuestión, según Schiffer argumenta y según parece plausible, de que las proposiciones sean determinadas composicionalmente, entonces podemos mantener la solución sugerida de la paradoja de significado y mantener igualmente las demás ventajas que se buscan al tratar las proposiciones como entidades pleonásticas.

Pero si permitimos que el planteamiento fácil de la ontología implique típicamente un realismo simple acerca de las entidades en disputa y no un punto de vista de que estas cosas son alguna especie de entidades de segunda clase o existen en alguna especie de sentido desinflado, entonces surge otra

[13] Y al evitar el punto de vista de que las proposiciones estén determinadas composicionalmente, se puede tener la esperanza de resolver la paradoja de significado que surge por aceptar:

1. Las cláusulas-que se refieren a proposiciones
2. La referencia de una cláusula-que es determinada por su sintaxis y las referencias que sus palabras tienen en ella
3. No hay una explicación defendible de la determinación composicional de la referencia de cláusula-que que es consistente con (1) y (2) (1994, p. 279)

Ya que podemos rechazar el compromiso con la composicionalidad expresada en (2).

pregunta. ¿Cómo difiere el punto de vista realista simple resultante del punto de vista del platonismo tradicional, si ambos aceptan que las entidades en disputa existen?

Mientras que el realismo que típicamente obtenemos acerca de entidades como propiedades, proposiciones, artefactos, organismos y otras similares se parece superficialmente al realismo tradicional, hay también un sentido en el cual la forma de realismo resultante difiere de manera importante de realismos estándar como el platonismo con relación a números o propiedades. El género de realismo con que nos deja el planteamiento fácil afirma que hay, de hecho, los objetos en disputa, pero no los trata como «entidades postulados» o como «entidades explicativas» de nuestro discurso, de la verdad de nuestras oraciones, de nuestro conocimiento, ni nada por el estilo. Para señalar la diferencia llamaré al primero «realismo simple», y al segundo, realismo «explicativo» o «de peso completo».

Las motivaciones por el realismo varían, pero en particular entre aquellos metafísicos pos-quineanos que se ven a sí mismos como construyendo una mejor «teoría», la motivación incluye típicamente la afirmación de que «postular» las entidades relevantes ofrece algún beneficio «explicativo».[14] El platonista, por ejemplo, apela a los números para que nos ayuden a explicar nuestro discurso sobre números, su objetividad, su utilidad en las ciencias, etc. El realista de peso completo acerca de las propiedades mantiene que la existencia de propiedades podría «explicar» qué es lo que dos cosas podrían tener en común, etc. Pero mientras el realista simple acepta que haya tales entidades, él niega que las mismas sean postulados ontológicos profundos explicativos; en su lugar, la existencia de las entidades en cuestión es una consecuencia trivial de la verdad de otras oraciones (incontrovertidas).

No sólo el realista simple deja de apelar al poder explicativo u otro similar para justificar su aceptación de las entidades en cuestión; él no lo *puede* hacer. Todo intento de hacerlo produciría meramente una explicación de virtud dormitiva. Considérese la explicación clásica de virtud dormitiva de Moliere: P: «¿por qué las amapolas nos hace somnolientos? R: «porque ellas tienen la virtud dormitiva». Ahora bien, si decir que algo tiene la virtud dormitiva es sólo una manera estrafalaria para decir que nos hacen adormilados, puede ser perfectamente verdadero decir que las amapolas tienen la virtud dormitiva. El

[14] Hasta yo misma hablé de esta manera algunas veces en *Fiction and Metaphysics* (1999). Aún no me había vuelto reflexiva sobre la metaontología, y de esta manera participaba en el juego dominante. Me retracto de todo esto.

chiste reside, sin embargo, en el hecho de que si A es sólo una manera más estrafalaria para volver a enunciar el hecho de que las amapolas *de hecho* nos hacen adormilados y, por consiguiente, es redundante, entonces claramente no puede (como pretende) proveer ninguna *explicación* del hecho en cuestión —sólo lo vuelve a enunciar en diferentes términos. Dicho con más precisión, y más apegado a las observaciones previas, si una afirmación de existencia se deriva por inferencia trivial de una afirmación incontrovertida, la misma no puede contribuir ningún poder explicativo *adicional* al que obtenemos de la propia afirmación incontrovertida. De esta manera, tanto «las amapolas nos hacen adormilados» o «las amapolas tienen la virtud dormitiva» pueden explicar otros hechos —como «¿por qué Dorothy se durmió después de caminar a través de ese campo?» Y de manera similar, tanto «las partículas dispuestas en forma de pelota de baseball impactaron en la ventana» o «Una pelota de baseball impactó la ventana» pueden explicar por qué la ventana se quebró. Pero en ninguno de estos casos podemos incrementar el poder explicativo mediante el cambio de la primera expresión a la segunda (que contiene un nuevo nombre).

De manera similar podemos avanzar bajo el punto de vista del realista simple (en contraste con el punto de vista del realista explicativo) de «la casa es roja» a «hay una propiedad, rojez, que la casa tiene». Pero no podemos usar esta para *explicar* por qué la casa es roja —sólo es una manera redundante para reformular aquella (introduciendo un nuevo término nominal para una propiedad), y por consiguiente no se puede usar para explicar nada en absoluto (ni siquiera para ofrecer una «explicación metafísica» de la posesión de una propiedad). Entonces, de acuerdo al punto de vista del realismo simple hay efectivamente las entidades en disputa, pero estas no son «postulados» que son partes de «teorías» cuya inclusión se justifica con su poder explicativo. En su lugar, nosotros podemos ver simplemente que está garantizado que haya tales cosas dada la verdad de una oración incontrovertida.[15]

[15] Esto no pretende negar que hablar de proposiciones puede *figurar en* las explicaciones causales —o inclusive que la capacidad de entrar en un habla sobre proposiciones puede ser de importancia crucial para explicar nuestro comportamiento o conocimiento por testimonio (véase Schiffer 2003, Capítulo 8). Pero el papel de las proposiciones en las explicaciones de conducta puede ser, según Schiffer sugiere, como el papel de los números en las explicaciones científicas (2003, p. 334). Podemos decir que Sally fue al centro comercial porque pensó que su amiga estaría ahí, o que el puente colapsó porque el número máximo de toneladas que pudo resistir era 250. Pero en ninguno de estos casos la «postulación» de la existencia de proposiciones o de números «explica» el hecho observado de la manera como postulando la presencia de ratones en mi ático podría explicar los agujeros masticados en mi equipo de campamento (¡asumiendo que no se postularon ya partículas dispuestas a manera de

Y puesto que esto (a diferencia de versiones anteriores desarrolladas por Schiffer y los neo-fregeanos) es un punto de vista universal, esto significa que en general el ontólogo fácil no puede adoptar ningún tipo de teoría de hacedores de verdad en la cual *postulamos* cierta ontología (en oposición a ontologías rivales) con la finalidad de *explicar* qué es lo que hace nuestras oraciones verdaderas. Bajo el planteamiento deflacionario, no se puede pensar en árboles o electrones, digamos, como «postulados» que se usan para «explicar» lo que hace verdadera una oración como «hay un árbol en el patio» o «se emitió un electrón», de lo que se pueden usar las propiedades para explicar qué hace verdadera «la casa es roja». Esto no significa, desde luego, que se niegue la equivalencia: que «hay un árbol en el patio» es verdadero si y sólo si hay un árbol en el patio; sólo se niega que sea *explicativo*. Tampoco significa que se niegue que otros tipos de explicaciones involucrando la apelación a árboles o electrones sean perfectamente legítimas, e.g., podemos explicar por qué hay hojas en todo el patio diciendo que hay allí un árbol sufriendo de una enfermedad; podemos explicar por qué un átomo cambió su carga diciendo que emitió un electrón. Y el rechazo de cierto tipo de teoría de hacedores de verdad de peso completo por supuesto no significa que se niegue que el mundo de hecho haga verdaderas o falsas nuestras oraciones —y que si fuera diferente, la oración sería falsa. El punto es meramente que no deberíamos pensar en las afirmaciones en ontología filosófica como postulados teóricos para explicar la verdad de nuestras oraciones: la ontología filosófica, bajo este punto de vista, no es teorética en ningún sentido que involucre una *explicación*.

El punto anterior se puede ver como diferente de los puntos de vista típicamente platónicos de entidades *abstractas* en otro sentido: el platónico de peso completo piensa en los números o las propiedades como entidades que se pueden descubrir y que podrían tener propiedades modales detectables (Schiffer 2003, p. 65). Pero en el punto de vista anterior, sin embargo, esto también es un error, puesto que hablar de propiedades modales de estas entidades (cuya existencia se puede inferir de una verdad conceptual) se ve meramente como una reflexión de lenguaje-objeto de las reglas de uso para el término, y no hay nada más (según insiste Schiffer) que se pueda descubrir sobre las naturalezas de los números, propiedades y otras entidades cuya

ratón!). El uso puede, en vez de esto, según argumenta McCracken (2009, Capítulo 4) ser una utilidad pragmática de discurso de proposiciones o discurso de números en nuestras explicaciones (de lo que podríamos inferir legítimamente la existencia de proposiciones o de números).

existencia se pudiera inferir de verdades conceptuales que pudieran ser obtenidas mediante el análisis de nuestras prácticas lingüísticas y conceptuales.

§3. Resultado de segundo orden: deflacionismo metaontológico

El planteamiento fácil de preguntas de existencia no produce únicamente un realismo simple de primer orden sobre las entidades en disputa; los planteamientos de ontología fácil de todo tipo también llevan a la controvertida posición meta-ontológica de que algo está mal con muchos de los debates ontológicos *serios* que fueron emprendidos con sinceridad más o menos durante los últimos cincuenta años.

Según mencioné desde el principio, la ontología seria asume que hay preguntas de existencia que son «epistémicamente metafísicas» en el sentido de que no se pueden resolver ni con medios conceptuales/lingüísticos ni con los directamente empíricos, y que se tienen que plantear entonces por medio de un debate metafísico sustancial. Se pensó durante mucho tiempo que la amenaza más grande para la ontología provenía de la idea (popularizada por Hilary Putnam y Eli Hirsch) de que el cuantificador varía, o podría variar, en su significado de manera tal que los debatientes en las disputas sobre lo que existe sólo están hablando ignorándose unos a los otros —haciendo que el debate aparente sea sólo una disputa verbal.

Pero el planteamiento fácil de la ontología, en cambio, nos ofrece un punto de vista según el cual algo está mal con los debates ontológicos, y «no hay preguntas que sean apropiadas para debatir a la manera de los ontólogos» (Sider 2009, p. 386), pero que no dice que los debatientes no se entiendan mutuamente, cada uno profiriendo verdades en su propio lenguaje, o metidos en «diferentes —pero igualmente buenas— maneras de hablar» (Sider 2009, p. 386). Ya que, no obstante que bajo el planteamiento fácil las preguntas de existencia en disputa son significativas y contestables (generalmente en sentido positivo), resulta que se pueden contestar de manera tan trivial que los debates «serios» sobre estos temas en que se han empeñado tanto los metafísicos en las décadas recientes parecen mal dirigidos e inútiles. Así, el planteamiento fácil de la ontología presenta de esta manera una amenaza para la metafísica seria que es muy distinta de la amenaza presentada por la variación de cuantificador, y mientras que los metafísicos serios se han concentrado en defender su trabajo atacando la variación de cuantificado (van Inwagen 1998, 2009; Sider 2009),

tales argumentos no hacen nada para defender a la metafísica seria contra la idea de que las preguntas ontológicas se pueden contestar fácilmente.

Dada la amenaza que el planteamiento fácil presenta para los debates en curso en ontología, no es sorprendente que haya sido objeto de una gran cantidad de objeciones. No hay, desafortunadamente, espacio aquí para responder a las objeciones, pero podría ser útil, sin embargo, mencionar brevemente dónde se pueden encontrar las objeciones principales —y las respuestas a ellas. Algunos mantienen que semejantes puntos de vista involucran un compromiso con «demasiados objetos» o mágicamente definiendo cosas a la existencia.[16] Se expresaron preocupaciones de que las inferencias triviales usadas están en la «mala compañía» de otras inferencias que causan problemas obvios, tales como el conflicto con hechos conocidos o contradicciones.[17] Otros presentan sospechas contra la idea de que haya verdades conceptuales requeridas para suscribir las inferencias triviales.[18] Aun otros mantienen que las inferencias no nos dan conclusiones ontológicas serias porque o bien se deberían leer como implícitas en el contexto del operador de pretensión[19] o bien porque involucran un uso del cuantificador distinto de uno que sea genuinamente comprometedor ontológicamente (Hofweber, 2005a, 2005b, 2007; en cuanto a una respuesta véase mi 2015, Capítulo 9).

§4. Clarificando la epistemología de la metafísica

No obstante que el planteamiento fácil de la ontología puede ser percibido como una amenaza por los ontólogos serios y se enfrenta a una serie de retos, esforzarse para mostrar cómo podría superar esos retos bien vale la pena. Es que el planteamiento ofrece atractivos importantes que pueden ser mejor observados por aquellos que no están comprometidos con los debates de metafísica seria. Lo más importante es que muestra grandes promesas para resolver varios misterios epistémicos.

[16] Véase Yablo (2000b), Bennett (2009). En cuanto a respuestas, véase mi (2007, Capítulo 3) y (2009b).

[17] Linnebo (2009a) da una buena sinopsis. Versiones de objeciones de mala compañía fueron formuladas por Field (1984) y Eklund (2006a). En cuanto a respuestas véase Hale y Wright (2001), Schiffer (2003) y Linnebo (2009b).

[18] La crítica más influyente de la idea de que haya verdades analíticas o conceptuales se encuentran en Quine (1951/1953) y en Williamson (2007). En cuanto a respuestas a Quine véase Strawson y Grice (1956) y mi (2007, Capítulo 2). En cuanto a respuestas a Williamson véase mi (2015, Capítulo 7).

[19] Véase Yablo (2001, 2005); en cuanto a una respuesta, véase mi (2013).

Un atractivo epistémico que se discutió ampliamente por los neo-fregeanos es la posibilidad de desmistificar nuestro conocimiento de los números y de otros abstractos. Según lo ponen Hale y Wright, el punto de vista es motivado por su capacidad de «atacar directamente la pregunta de cómo el pensamiento proposicional sobre semejantes objetos es posible y cómo puede ser cognoscible» (2009, p. 178). Ya que, dadas las inferencias triviales que nos llevan a afirmaciones sobre abstractos, se puede ver cómo los parlantes pueden adquirir conocimiento de estas cosas al conocer las verdades incontrovertidas y dominar las reglas de uso para los términos que les dan el derecho de hacer las inferencias desde esas verdades incontrovertidas a la existencia de números y de entidades similares. Podemos así evitar de esta manera el problema epistémico con que se ve confrontado el platónico tradicional, al decir que se puede «hacer contacto con» y, de esta manera, adquirir conocimiento de los abstractos. Este punto de vista también hace posible aceptar que haya entidades relevantes sin las dificultades ontológicas en que ocurren los platónicos que las tratan como postulados explicativos (véase también mi 2007a (en particular los Capítulos 9 y 10) y 2009b).

Aún más importante es su capacidad de clarificar la epistemología de la ontología misma. Es que la metafísica seria se enfrenta a una crisis epistémica. Los debates emprendidos y las posiciones defendidas han proliferado a una tasa alarmante, con nada parecido a una convergencia a la verdad para mostrarlo como el resultado del esfuerzo de las mejores mentes en metafísica, ni siquiera algún acuerdo acerca de cómo pudieran ser resueltos semejantes debates. Los metafísicos serios insisten en que las preguntas ontológicas no se pueden resolver directamente por medios empíricos y, de hecho, la mayoría de los puntos de vista ontológicos son equivalentes empíricamente (y por más contra-intuitiva que su posición aparentemente sea, los ontólogos serios típicamente enfatizan que su ontología no está en conflicto con ningún hecho o ninguna observación empíricos). Pero los debatientes insisten también en que las preguntas ontológicas no se pueden contestar por medios lingüísticos o conceptuales —esto es lo que supuestamente convierte a las preguntas en preguntas metafísicas serias. La ontología seria nos deja de esta manera con un misterio epistémico de cómo exactamente podríamos posiblemente llegar a saber quién tenía la razón en estos debates ontológicos, o cuáles sean las respuestas para nuestras preguntas de existencia. Algunos metafísicos parecen poco preocupados por esto. Sider, por ejemplo, escribe:

> La epistemología de la metafísica está lejos de estar clara; esto lo debería conceder cualquier metafísico. Para lo que vale, como epistemología general de la metafísica yo prefiero el pensamiento vago, vagamente quineano, de que la metafísica es continua con la ciencia. Nosotros empleamos muchos de los mismos criterios —sean estos los que sean— para la selección de teorías dentro de la metafísica que los que empleamos fuera de la metafísica. Es cierto que estos criterios ofrecen una guía menos clara en la metafísica que en los otros campos; pero no causa daño seguir este argumento a donde sea que lleve: la investigación metafísica es por naturaleza comparativamente especulativa e incierta (2011, p. 12).

Pero esta respuesta es por mucho excesivamente alegre: a diferencia de lo que pasa en la mayoría de las teorías científicas, la mayoría de los teorías metafísicas son empíricamente equivalentes. Además, en las teorías que difieren frecuentemente se trata simplemente de trocar una virtud teórica por otra, y de esta manera no puede ser resuelta apelando a aquella teoría que ofrezca más virtudes teóricas. Las dificultades aquí son de hecho formidables, y han tenido por consecuencia debates crecientes al nivel meta-ontológico acerca de si estas disputas de primer orden son meramente verbales, de alguna manera mal formadas, o irresolubles.

El planteamiento fácil de la ontología nos permite terminar con debates infinitos sobre la existencia de entidades de varios géneros, y clarificar la metodología de la metafísica (al menos la parte de ella que se ocupa de preguntas de existencia). Pues estamos en posición de contestar preguntas de existencia en maneras que son coherentes con lo que queremos decir en el quehacer diario de la vida, pero para contestarlas necesitamos apoyarnos en métodos no más misteriosos que los métodos empíricos y conceptuales claros. En donde sea que se pueda aplicar el planteamiento fácil a preguntas de existencia, hay la posibilidad de defender el punto de vista de que aquellas preguntas de existencia que se preguntan de manera significativa pueden contestarse en forma clara usando métodos conceptuales y (frecuentemente) empíricos, y no involucra nada «epistémicamente metafísico» ni ninguna empresa distintivamente *filosófica* de averiguar *lo que realmente existe*. Quizá se requiera eventualmente un trabajo empírico para saber la respuesta a la verdad no disputada —pero esto no tiene nada de misterioso y, en todo caso, usualmente no se trata de trabajo empírico muy sofisticado. (Puede ser tan simple como ver que la camisa es roja y, a veces, —cuando la verdad no disputada es una verdad conceptual— no se requiere ni siquiera trabajo empírico). En otros casos (en que la inferencia se puede hacer de una verdad

conceptual) ni siquiera tenemos que emprender un trabajo empírico, sino meramente aprovechamos de nuestra competencia conceptual y capacidad de razonar para llegar a saber una verdad ontológica.

Así que, mientras que el planteamiento fácil puede ser una amenaza para la metafísica seria, es extremadamente prometedor como un camino a la resolución de las dificultades epistémicas de la metafísica: es un punto de vista que mantiene el «terreno elevado epistémico» (en las palabras de Sider) por encima de la epistemología más misteriosa de la metafísica seria.[20] Así que el impacto del planteamiento fácil a la ontología iniciado por Schiffer tiene un impacto que es mucho más amplio que en la teoría de significado: podría resolver fácilmente no sólo una gran cantidad de debates ontológicos de primer orden; podría representar también la mayor amenaza para la ontología seria, y la mayor esperanza para clarificar la epistemología de la metafísica.

Versión castellana de KURT WISCHIN

[20] Sider (2011) argumenta que, no obstante que el ontólogo fácil apunta hacia la ventaja táctica del terreno elevado epistémico, no lo puede mantener, porque está demasiado comprometido con una posición ontológica seria: que el mundo carece de cierto tipo de estructura. Yo respondo a esta línea de argumento en mi (2015, Capítulo 10).

REFERENCIAS

BENNETT, Karen (2009). «Composition, Colocation, and Metaontology». En *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David Chalmers, David Manley, y Ryan Wasserman. Oxford: Clarendon Press, pp. 38–76.

CAMERON, Ross (2010). «Quantification, Naturalness and Ontology». En *New Waves in Metaphysics,* editado por Allan Hazlett. New York: Palgrave-Macmillan, pp. 8–26. DOI: 10.1057/9780230297425_2

CARNAP, Rudolf (1950). «Empiricism, Semantics, and Ontology». *Revue Internationale de Philosophie* 4 (2): pp. 20–40. REIMPRESO EN: *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic.* Segunda edición ampliada. Chicago: University of Chicago Press, 1956, pp. 205–221.

CHALMERS, David J., MANLEY, David y WASSERMAN, Ryan (eds.) (2009). *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology.* Oxford: Clarendon Press.

EKLUND, Matti (2006). «Neo-Fregean Ontology». *Philosophical Perspectives* 20: pp. 95–121. DOI: 10.1111/j.1520-8583.2006.00104.x

HALE, Bob (1988). *Abstract Objects*. Oxford: Basil Blackwell.

HALE, Bob y WRIGHT, Crispin (2001). *The Reason's Proper Study. Essays towards a Neo-Fregean Philosophy of Mathematics.* Oxford: Clarendon Press. DOI: 10.1093/0198236395.001.0001

HALE, Bob y WRIGHT, Crispin (2009). «The Metaontology of Abstraction». En *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David Chalmers, David Manley, y Ryan Wasserman. Oxford: Clarendon Press, pp. 178–212.

HIRSCH, Eli (2002). «Quantifier Variance and Realism». En *Realism and Relativism* (*Philosophical Issues. A Supplement to Nous* 12), editado por Ernest Sosa y Enrique Villanueva. Oxford: Basil Blackwell: pp. 51–73. DOI: 10.1111/1468-0068.36.s1.2

HOFWEBER, Thomas (2005a). «A Puzzle about Ontology». *Nous* 39 (2): pp. 256–83. DOI: 10.1111/j.0029-4624.2005.00501.x

HOFWEBER, Thomas (2005b). «Number Determiners, Numbers, and Arithmetic». *Philosophical Review* 114 (2): pp. 179–225. DOI: 10.1215/00318108-114-2-179

HOFWEBER, Thomas (2007). «Innocent Statements and their Metaphysically Loaded Counterparts». *Philosophers' Imprint* 7 (1): pp. 1–33.

FIELD, Hartry (1984). «Critical Notice of Wright's Frege's Conception of Numbers as Objects». *Canadian Journal of Philosophy* 14: pp. 637–662. DOI: 10.1080/00455091.1984.10716402

FINE, Kit (2009). «The Question of Ontology». En *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David Chalmers, David Manley, y Ryan Wasserman. Oxford: Clarendon Press, pp. 157–177.

JOHNSTON, Mark (1988). «The End of the Theory of Meaning». *Mind and Language* 3 (1): pp. 28–63. DOI: 10.1111/j.1468-0017.1988.tb00131.x

LINNEBO, Oystein (2009a). «Introduction». *Synthese* 170 (3): pp. 321–329. DOI: s11229-007-9267-5

LINNEBO, Oystein (2009b). «Bad Company Tamed». *Synthese* 170 (3): pp. 371–391. DOI: 10.1007/s11229-007-9265-7

MCCRACKEN, Michael (2009). «Prospects for a Deflationary Account of the Ontology of Propositions». Tesis Doctoral. University of Miami. Open Access Dissertations (Paper 368).

PUTNAM, Hilary (1987). *The Many Faces of Realism*. La Salle, IL: Open Court.

QUINE, Willard Van Orman (1951). «Two Dogmas of Empiricism». *The Philosophical Review* 60: pp. 20–43. REIMPRESO EN: En *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953, pp. 20–46.

SCHAFFER, Jonathan (2009). «On What Grounds What». En *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David Chalmers, David Manley, y Ryan Wasserman. Oxford: Clarendon Press, pp. 347–383.

SCHIFFER, Stephen (1994). «A Paradox of Meaning». *Nous* 28: pp. 279–324. DOI: 10.2307/2216061

SCHIFFER, Stephen (1996). «Language-Created Language-Independent Entities». *Philosophical Topics* 24 (1): pp. 149–167. DOI: 10.5840/philtopics199624117

SCHIFFER, Stephen (2003). *The Things we Mean*. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/0199257760.001.0001

SIDER, Theodore (2009). «Ontological Realism». En *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David Chalmers, David Manley, y Ryan Wasserman. Oxford: Clarendon Press, pp. 384–423.

SIDER, Theodore (2011). *Writing the Book of the World*. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199697908.001.0001

STRAWSON, Peter F. y GRICE, H. Paul (1956). «In Defense of a Dogma». *Philosophical*

Review 65 (2): pp. 141–58. DOI: 10.2307/2182828

THOMASSON, Amie L. (1999). *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

THOMASSON, Amie L. (2001). «Ontological Minimalism». *American Philosophical Quarterly* 38 (4): pp. 319–331.

THOMASSON, Amie L. (2007a). *Ordinary Objects*. New York: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195319910.001.0001

THOMASSON, Amie L. (2007b). «Modal Normativism and the Methods of Metaphysics», *Philosophical Topics* 35 (1–2): pp. 135–160. DOI: 10.5840/philtopics2007351/27

THOMASSON, Amie L. (2008). «Existence Questions». *Philosophical Studies* 141: pp. 63–78. DOI: 10.1007/s11098-008-9263-8

THOMASSON, Amie L. (2009a). «Answerable and Unanswerable Questions». En *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David Chalmers, David Manley, y Ryan Wasserman. Oxford: Clarendon Press, pp. 444–471.

THOMASSON, Amie L. (2009b). «The Easy Approach to Ontology». *Axiomathes* 19 (1): pp. 1–15. DOI: 10.1007/s10516-008-9057-9

THOMASSON, Amie L. (2013). «Fictionalism versus Deflationism», *Mind* 122 (488): pp. 1023–1051. DOI: 10.1093/mind/fzt055

THOMASSON, Amie L. (2014a). «Deflationism in Semantics and Metaphysics». En *Metasemantics. New Essays on the Foundations of Meaning*, editado por Alexis Burgess y Brett Sherman. Oxford: Oxford University Press: pp. 185–214.

THOMASSON, Amie L. (2014b). «The Easy Approach to Ontology: A Defense». En *Philosophical Methodology, The Armchair or the Laboratory?*, editado por Matthew Haug. London: Routledge: pp. 107–125.

THOMASSON, Amie L. (2015). *Ontology Made Easy*. New York: Oxford University Press.

THOMASSON, Amie L. (2016). «Carnap and the Prospects for Easy Ontology», en *Ontology after Carnap*, editado por Stephan Blatti y Sandra LaPointe. Oxford: Oxford University Press: pp. 122–144 DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199661985.003.0007

VAN INWAGEN, Peter (1990). *Material Beings*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

VAN INWAGEN, Peter (1998). «Metaontology». *Erkenntnis* 48: pp. 233–50. DOI: 10.1023/A:1005323618026

VAN INWAGEN, Peter (2009). «Being, Existence and Ontological Commitment». En *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, editado por David Chalmers, David Manley, y Ryan Wasserman. Oxford: Clarendon Press, pp. 473–506.

WILLIAMSON, Timothy (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell. DOI: 10.1002/9780470696675

WRIGHT, Crispin (1983). *Frege's Conception of Numbers as Objects*. Aberdeen: Aberdeen University Press.

YABLO, Stephen (2000). «A Priority and Existence». En *New Essays on the A Priori*, editado por Paul Boghossian y Christopher Peacocke. Oxford: Oxford University Press: 197–228.

YABLO, Stephen (2001). «Go Figure: A Path through Fictionalism». *Midwest Studies in Philosophy* 25: pp. 72–102. DOI: 10.1111/1475-4975.00040

YABLO, Stephen (2005). «The Myth of the Seven». En *Fictionalism in Metaphysics*, editado por Mark Eli Kalderon. Oxford: Oxford University Press.

Recibido: *12-Septiembre-2015* | Aceptado: *2-Diciembre-2015*



AMIE L. THOMASSON, es Profesora de Filosofía en la University of Miami, EUA. Es Doctora en Filosofia (PhD) por la University of California, Irvine. Sus principales áreas de interés son la metafísica, metodología filosófica, metaontología, filosofía del arte, filosofía de los objetos culturales y sociales, filosofía de la mente y fenomenología. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Ontology made Easy* (New York: Oxford University Press, 2015), *Ordinary Objects* (New York: Oxford University Press, 2007), y *Fiction and Metaphysics* (New York: Cambridge University Press, 1999).

DIRECCIÓN POSTAL: Department of Philosophy, University of Miami. 1252 Memorial Drive, Ashe Bldg. Room 721. Coral Gables, FL 33124, USA. e-mail (✉): thomasson@miami.edu

KURT WISCHIN, es actualmente Doctorando en Filosofía (CPhil) en la Escuela Internacional de Posgrado de la Universidad de Granada. Tuvo su primer contacto formativo con la filosofía académica en la Universidad de Viena en los años 1970, y obtuvo los títulos de Licenciado en Filosofía (BA) en la Universidad Autónoma de Querétaro y un Máster en Filosofía (MPhil) en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su trabajo filosófico toma por punto de partida la filosofía de Wittgenstein, en especial la de las *Investigaciones Filosóficas*, y se centra actualmente en la investigación de los orígenes históricos de la Filosofía de la Lógica y del Lenguaje, con particular énfasis en la evolución de la doctrina de Frege y su influencia en la génesis del *Tractatus*, y de manera general de la filosofía analítica. Ha publicado artículos y traducciones en algunas antologías y revistas académicas de filosofía y ha dictado ponencias y conferencias en varios congresos nacionales e internacionales.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía I. Universidad de Granada. Edificio de la Facultad de Psicología, Campus de la Cartuja. 18011 Granada, España. e-mail (✉): kurt.wischin@gmail.com

COMO CITAR ESTE TRABAJO: THOMASSON, Amie L. «Ontología fácil y sus consecuencias». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 247-279.

Miguel de Unamuno: El sentimiento trágico y la incertidumbre como consuelo

PABLO GARCÍA CASTILLO

HACE APENAS DOS AÑOS SE CONMEMORÓ EL CENTENARIO de la publicación de *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos.* Una obra decisiva en la filosofía europea del siglo XX y en la que aún podemos encontrar profundas sugerencias. Mi pretensión en estas líneas es hacer una breve reflexión sobre uno de los temas menos estudiados y que se refiere al concepto de incertidumbre.

Sin duda, esta obra de Unamuno es una obra de encrucijada. Por una parte, en ella se percibe una recepción muy personal de la filosofía del siglo XIX, en la que Unamuno muestra su preferencia por algunos autores que han dejado su intransferible personalidad en su obra, como Bergson,[1] James[2] y Kierkegaard,[3] —sobre todo el filósofo danés, a quien considera su hermano del alma— y, a la vez, es una obra que abre caminos inexplorados a la filosofía del siglo XX. De ahí la importancia de este centenario que bien merece una celebración.

Sería demasiado pretencioso presentar la compleja trama de esta obra densa y singular de Unamuno. Por ello, me limitaré a reflexionar sobre un punto que, a mi juicio, constituye la clave de bóveda del pensamiento unamuniano. Me

[1] Sobre las afinidades y divergencias entre Unamuno y Bergson, véase el excelente estudio de E. Rivera de Ventosa, «Henry Bergson y Miguel de Unamuno: dos filósofos de la vida», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 22, 1972, pp. 99–125. Y, posteriormente, B. Fraser, «Unamuno and Bergson: Notes on a Shared Metodology», en *The Modern Language Review*, 112, 3, 2007, pp. 753–767.

[2] La influencia de W. James en Unamuno fue analizada con precisión en el estudio de I. Martínez, «William James y Miguel de Unamuno», en F. Martín y J. de Salas Ortueta (Coords.), *Aproximaciones a la obra de William James: la formulación del pragmatismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 157–180. Y más recientemente en J. A. G. Ardila, «Unamuno, el monólogo interior y el flujo de conciencia de William James y Amor y pedagogía a Knut Hamsun y Niebla», en *Hispanic Review*, 3, 2012, pp. 445–466.

[3] Las relaciones entre Unamuno y Kierkegaard han sido objeto de numerosos estudios, entre los que queremos destacar el de J. C. Lago, «Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos», en *Anales del Seminario de Metafísica*, 21, 1986, pp. 51–72 y el de J. E. Evans, «Unamuno and Kierkegaard clarifying the relationship», en *Revista hispánica moderna*, 56, 2003, pp. 297–310.

P. García Castillo (✉)
Universidad de Salamanca, España
email: castillo@usal.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 281-297
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

refiero al concepto de incertidumbre, que representa el estado de la conciencia de quien ha perdido la fe, pero no se resiste a seguir buscando.

Para entender esta incertidumbre intelectual y existencial de Unamuno sigamos el método que él mismo aconseja en el comienzo del *Sentimiento*, cuando observa que la mayor parte de las historias de la filosofía exponen los sistemas originándose unos de otros, pero se olvidan de la íntima biografía de los filósofos, que es la que puede explicar mejor el pensamiento y las preocupaciones del autor.[4] En realidad, la biografía y la personalidad de Don Miguel nos dan las claves para entender toda su filosofía. Pues como él mismo afirma:

> La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.[5]

Pues bien, ya desde sus primeras lecturas filosóficas se percibe esta incertidumbre que le lleva a buscar con pasión la verdad. Él mismo cuenta el impacto que dejaron en su alma aquellas lecturas que lejos de llevarle a la desilusión de quien no halla la verdad, le incitaron a buscarla para siempre. He aquí sus vibrantes expresiones:

> Enamorábame de lo último que leía, estimando hoy verdadero lo que ayer absurdo; consumíame un ansia devoradora de esclarecer los eternos problemas; sentíame peloteando de unas ideas a otras, y este continuo vaivén, en vez de engendrar en mí un

[4] Así lo afirma Unamuno: «En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía la que más cosas nos explica. Cúmplenos decir, ante todo, que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia» (M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Obras completas*, ed. M. García Blanco, Madrid, Escelicer, 1966, vol. VII, pp. 109–110). En adelante citaré esta obra como ST y las obras completas como OC.

[5] ST, en OC, VII, p. 126. La indudable formación escolástica de Unamuno le lleva sin duda a rememorar casi inconscientemente el pasaje de Santo Tomás que ya se ha hecho clásico, en el que dice lo siguiente: «El hombre conoce las cosas singulares por medio de la imaginación y los sentidos e incluso puede dirigir el conocimiento universal, que se halla en el entendimiento, a lo particular, pues, hablando con propiedad, no son ni el sentido ni la imaginación los que conocen, sino que es el hombre quien entiende por medio de ambos» (Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 6, ad 3).

> escepticismo desolador, me daba cada vez más fe en la inteligencia humana y más esperanza de alcanzar alguna vez un rayo de la Verdad. En vez de llegar, como muchos llegan, a decirme: «nada puede saberse de cierto», llegué a que todos tienen razón y es lástima grande que no logremos entendernos.[6]

Y es que Unamuno, interesado por la etimología ya desde su juventud, no utiliza el término «escepticismo» como sinónimo de duda o de desconfianza en el hallazgo de la verdad, sino en la significación originaria de búsqueda e investigación, que rehúsa aceptar cualquier proposición no fundada, es decir, en la huida de todo dogmatismo.[7] Así lo expresó él mismo en uno de sus ensayos más conocidos:

> Tanto los individuos como los pueblos de espíritu perezoso… propenden al dogmatismo, sépanlo o no lo sepan, quiéranlo o no, proponiéndoselo o sin proponérselo. La pereza espiritual huye de la posición crítica o escéptica. Escéptica digo, pero tomando la voz escepticismo en su sentido etimológico y filosófico, porque escéptico no quiere decir el que duda, sino el que investiga o rebusca, por oposición al que afirma y cree haber hallado… En el orden de la pura especulación filosófica, es una precipitación el pedirle a uno soluciones dadas, siempre que haya hecho adelantar el planteamiento de un problema. Cuando se lleva mal un largo cálculo, el borrar lo hecho y empezar de nuevo significa un no pequeño progreso. Cuando una casa amenaza ruina o se hace completamente inhabitable, lo que procede es derribarla, y no hay que pedir se edifique otra sobre ella. Cabe, sí, edificar la nueva con materiales de la vieja, pero es derribando antes esta. Entretanto, puede la gente albergarse en una barraca, si no tiene otra casa, o dormir a campo raso. Y es preciso no perder de vista que para la práctica de nuestra vida rara vez tenemos que esperar a las soluciones científicas definitivas. Los hombres han vivido y viven sobre hipótesis y explicaciones muy deleznables, y aun sin ellas.[8]

Y, si ya desde la juventud adoptó Unamuno esta actitud crítica de rastreador apasionado de la verdad, la incertidumbre activa se convertirá en el hábitat de su pensamiento y su lucha intelectual después de la crisis. Perdida la fe de la infancia, en la que se asentaba su creencia en la existencia de Dios y en la

[6] Unamuno, M. de, *Recuerdos de niñez y mocedad*, en OC, VIII, p. 144.

[7] Un profundo estudio del conocimiento en Unamuno puede verse en Mª. C. Paredes, «Conocimiento y realidad en *Del sentimiento trágico de la vida*», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 35, 2000, pp. 77–94.

[8] Unamuno, M. de, *Mi religión*, en OC, III, p. 259.

inmortalidad del alma, Unamuno se halla suspenso entre la razón y el anhelo. Y eso explica el punto de partida de su filosofía en el *Sentimiento*.[9]

Desde esta perspectiva adquiere pleno significado el hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere, el que piensa y quiere. Y ese hombre sufriente, perplejo, por su pérdida del suelo natal en que había crecido seguro y feliz, es el que necesita encontrar una concepción unitaria y total del mundo de la vida, como resultado de su sentimiento y anhelo de llenar el vacío de su propia alma. Y de ese sentimiento, según nos dice Unamuno, nace la filosofía, una filosofía, «que se acuesta más a la poesía que no a la ciencia».[10]

Ese sentimiento de desesperación por haber perdido a Dios y con su pérdida la de nuestra pervivencia tras la muerte le impulsa al hombre a anhelar la vida eterna, a querer ser siempre, ser todo, ser Dios. Pero tal vez los deseos del hombre de carne y hueso no puedan cumplirse porque, tal como dictamina la razón, antes de nacer fuimos nada y a la nada hemos de volver. Y ante esta disyuntiva, todo o nada, no cabe más que la incertidumbre.

Ciertamente hay filósofos que lograron encontrar una salida y Unamuno los conoce. Por ejemplo, Kant, a quien describe con estas palabras:

> el solterón un sí es no es egoísta, que profesó filosofía en Koenigsberg a fines del siglo de la Enciclopedia y de la diosa Razón, era un hombre muy preocupado del problema. Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. El

[9] Basten un par de citas para mostrar cómo, a juicio de Unamuno, la filosofía parte de una necesidad de entender la vida y de encontrar un punto de apoyo firme para seguir buscando. Así lo dice: «En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. Primum vivere, deinde philosophari, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo, antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir. Y suele filosofar, o para resignarse a la vida, o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego» (ST, en OC, VII, p. 126). Y, un poco más adelante reitera: «Pues para eso suelen filosofar los hombres, para convencerse a sí mismos, sin lograrlo. Y este querer convencerse, es decir, este querer violentar la propia naturaleza humana, suele ser el verdadero punto de partida íntimo de no pocas filosofías» (Ib. p. 128).

[10] ST, en OC, VII, p. 110. En carta a Juan Zorrilla de San Martín, fechada el 6 de mayo de 1906, confiesa Unamuno lo siguiente: «En breve pienso publicar un tomo de poesías líricas, especie de musings o meditaciones, a que no sé si me lleva mi familiaridad con la lírica inglesa o mi educación en mi nativo país vasco. Lo que sobre todo gusto es de la filosofía poética o la poesía filosófica, no de la mezcla de poseía y filosofía, no de versos conceptuales en que el esqueleto lógico asoma su apófisis y costillas por entre la flaca carne poética, no, sino de aquellos otros en que poesía y filosofía se funden en uno como compuesto físico. Yo no siento la filosofía sino poéticamente. Y, ante todo y sobre todo, religiosamente» (Véase el texto en M. García Blanco, *América y Unamuno*, Madrid, Gredos, 1964, p. 82).

> hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo, dio el salto aquel, el salto inmortal de una a otra crítica.[11]

Kant reconstruyó con el corazón lo que su razón le había negado. Y, según Unamuno, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto inmortal, todo eso no es más que una batalla por la conciencia. Porque para el atormentado espíritu unamuniano, que se halla en el desconsuelo tras la pérdida de la fe, sin la conciencia la existencia resulta absurda, carece de sentido[12].

Y en esa incertidumbre de si alcanzaremos una inmortalidad sustancial, no la apariencia de eternidad del nombre y de la fama, o tal vez nuestra conciencia sea borrada del universo, en esa incertidumbre entre la verdad lógica y la cardíaca reside el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Es sencillamente incertidumbre sin solución.

Así, al menos, lo confirman las palabras unamunianas:

> Esta suprema preocupación no puede ser puramente racional, tiene que ser afectiva. No basta pensar, hay que sentir nuestro destino. Y el que, pretendiendo dirigir a sus semejantes, dice y proclama que le tienen sin cuidado las cosas de tejas arriba, no merece dirigirlos. Sin que esto quiera decir, ¡claro está!, que haya de pedírsele solución alguna determinada. ¡Solución! ¿La hay acaso?[13]

En el fondo del hombre no hay una sustancia sólida, un fundamento que le hace ser y vivir con seguridad. Pues la esencia del hombre es el anhelo, el deseo, el ansia y el hambre de inmortalidad. Es lo que Spinoza le deja en herencia al angustiado pensador del Sentimiento, pues, según confiesa, también a Spinoza, le dolía Dios, es decir, sentía su ausencia y, en su trágica incertidumbre, quería mantenerse en su ser, en el propio ser divino.[14] He aquí sus elocuentes expresiones:

[11] ST, en OC, VII, p. 111.

[12] Sobre la presencia de Kant en las obras de Unamuno puede verse: I. Verdú, «Kant y Unamuno: una nueva crítica», en A. Mª. Andaluz (coord.), *Kant, razón y experiencia*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp. 555–560 y R. Pulgar, «Kant en la filosofía de Unamuno», en A. Mª Andaluz (coord.), *Kant, razón y experiencia*, cit., pp. 547–553.

[13] ST, en OC, VII, p. 118.

[14] Entre los numerosos estudios de la influencia de Spinoza en Unamuno quiero indicar los siguientes: L.

> Tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual. Y, sin embargo, este pobre judío portugués, desterrado en las tinieblas holandesas, no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal, y toda su filosofía no fue sino una consolación que fraguó para esta su falta de fe. Como a otros les duele una mano o un pie o el corazón o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. ¡Pobre hombre! ¡Y pobres hombres los demás![15]

Tal vez Unamuno quería creer que otros filósofos habían compartido su incertidumbre, su sentimiento trágico. Y, entre ellos, menciona a Marco Aurelio y a San Agustín, a Pascal y a Kierkegaard. Pero ni el vagabundeo de la razón del emperador romano, ni la inquietud del corazón sin descanso del obispo de Hipona, ni la arriesgada apuesta pascaliana, ni la angustia y la desesperación del filósofo danés, ninguna de esas actitudes vitales y filosóficas alcanza la categoría trágica de la incertidumbre unamuniana.

Su incertidumbre no lleva a la desesperación ni al abandono de la búsqueda, sino al contrario, le impulsa a inventar, a poetizar, a imaginar una salida, dedicando la vida entera a luchar por su realización. Es una incertidumbre que se traduce en agonía, en esfuerzo titánico por alcanzar la pervivencia de la vida y de la conciencia. Es una idea reiterada con frecuencia en el *Sentimiento*, como lo hace en este pasaje:

> Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de la inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío, nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres. Y veremos cómo la solución a ese íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo, es la que tiñe todo el resto de la filosofía… Todo lo demás es o engañarse o querer engañar a los demás. Y querer engañar a los demás para engañarse a sí mismo.[16]

Madanes, «Moral y muerte: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza», en A. Domínguez, *la ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 445–464; J. M. Serrano, «Unamuno frente a Descartes, Spinoza y Kant», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29, 1994, pp. 143–168 y M. Álvarez, «El trágico portugués de Amsterdam: La doctrina spinoziana del `conatus` en `Del Sentimiento trágico de la Vida», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 32, 1997, pp. 7–31.

[15] ST, en OC, VII, p. 113.

[16] ST, en OC, VII, p. 131. .

Pero ¿qué filosofía puede sustentarse en la incertidumbre? O, más aún, ¿cómo la incertidumbre puede hacernos comprender la vida, la existencia y la inmortalidad? Preguntas lógicas a las que un profesor de griego de la Universidad de Salamanca podía responder con facilidad. Y así lo hace: «También el divino Platón, al disertar en su *Fedón* sobre la inmortalidad del alma, dijo que conviene hacer sobre ella leyendas, *μυθολογεῖν*»[17] Efectivamente, cuando, a causa del carácter incierto del asunto, no cabe la demostración dialéctica, Platón suele poner en boca de Sócrates un mito, es decir, un relato poético que simboliza la verdad. Unamuno, que había comentado tantas veces el *Fedón*, recordaba muy bien el pasaje en que Sócrates propone una imagen verosímil de la vida tras la muerte y afirma que merece la pena arriesgarse creyéndolo verdadero, pues de su verdad se desprende una mejor comprensión de la vida humana y hasta un cierto consuelo. He aquí cómo lo rememora Unamuno:

> Trágico es el problema y de siempre, y cuanto más queramos de él huir, más vamos a dar en él. Fue el sereno —¿sereno?— Platón, hace ya veinticuatro siglos, el que, en su diálogo sobre la inmortalidad del alma, dejó escapar de la suya, hablando de lo dudoso de nuestro ensueño de ser inmortales, y del riesgo de que no sea vano aquel profundo dicho: ¡hermoso es el riesgo! K*αλός γάρ ό κίνδυνος* hermosa es la suerte que podemos correr de que no se nos muera el alma nunca, germen esta sentencia del argumento famoso de la apuesta de Pascal.[18]

El siempre divino Platón se transforma ahora, en palabras de Unamuno, en sereno, aunque él mismo expresa ciertas dudas sobre esa serenidad que difícilmente puede mantenerse ante la muerte. No se trata de la serenidad e imperturbabilidad de los escépticos pirronianos, sino de la seguridad que supera la incertidumbre y se arriesga a creer en la vida eterna. Hay que tener

[17] Ibidem. Un análisis de la relación casi filológica de Unamuno con Platón puede verse en N. R. Orringer, «El diálogo de Unamuno con Platón: sobre las acotaciones al texto griego», en A. HEREDIA (ed.), *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1988, p. 385–403. Sobre la relación de la mitología platónica y la idea de la inmortalidad, tal como la interpreta Unamuno, puede verse P. García Castillo, «Un clásico a los ojos de un pensador del 98: el Platón de Unamuno», en R. Albares, A. Heredia y R. Piñero, (Eds.): *Filosofía Hispánica Contemporánea: el 98*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, pp. 501–514. Sobre la recreación de los clásicos en las obras unamunianas, véase N. R. Orringer, «1998, regeneración y los clásicos antiguos», en *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*, 19, 44–45, 1998, pp. 295–310.

[18] ST, en OC, VII, pp. 135–136.

una fe inconmovible para apostar por la perduración del alma tras la muerte. Y Sócrates parece mostrase así, seguro y confiado ante el viaje que le aguarda, tras beber la cicuta. Es el momento cumbre de la vida del filósofo, que Platón recrea poéticamente en el *Fedón*, y que Unamuno rememora varias veces en su afán de agarrarse también a una roca segura que le salve del abismo. Al menos, así lo reconoce el propio Fedón, quien recuerda a Sócrates como un hombre feliz, por el destino divino que le aguardaba.[19]

Pero a Unamuno esa confianza y serenidad le ofrece pocas garantías. Es poco más que un ensueño nuestro anhelo de inmortalidad. Pues ni la fe nos saca de la incertidumbre ni la razón es capaz de encontrar una verdad que nos consuele. No nos basta la ciencia ni la religión. Y aún así o, gracias a esa incertidumbre, debemos seguir luchando con el misterio, como luchó Jacob toda la noche contra el ángel sin cesar de preguntarle su nombre. Porque, como afirma Unamuno, la ciencia podrá satisfacer nuestro anhelo de saber y conocer la verdad, pero no colma nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela, pues la verdad de la razón se halla en contraposición con la vida. «Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica».[20]

Curiosa paradoja: es la razón la que conduce al escepticismo, pues ella, al negar la posibilidad de nuestra pervivencia convierte en sinsentido la vida. Por eso, es enemiga de la vida. Y, aunque sea capaz de demostrar la existencia de las leyes físicas y de los más recónditos secretos del universo y de la materia,

[19] Platón, *Fedón* 58 e. Así lo recuerda Fedón: «Yo tuve una asombrosa experiencia al encontrarme allí. Pues no me inundaba un sentimiento de compasión como a quien asiste a la muerte de un amigo íntimo, sino que se le veía un hombre feliz, Equécrates, tanto por su comportamiento como por sus palabras, con tanta serenidad y nobleza murió. De manera que me pareció que, al marchar al Hades, no se iba sin un destino divino, y que, además, al llegar allí, gozaría de dicha como nunca ningún otro. Por eso, pues, no me entraba, en absoluto, compasión, como parecería natural en quien asiste a un acontecimiento fúnebre».

[20] ST, en OC, VII, p. 163. Esta irreconciliable oposición entre la razón y la vida será objeto de la despiadada crítica de Ortega y Gasset, tanto en sus *Meditaciones del Quijote* como en *Historia como sistema*. Por ejemplo, en las *Meditaciones*, afirma Ortega lo siguiente: «La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida. Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Cómo si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!» (Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Madrid, Alianza/Revista de Occidente, 1983, vol. I, p. 352). Asimismo puede verse el interesante artículo de P. Cerezo, «Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri)», en *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 19, 1998, pp. 97–136. Respecto a la contrapuesta visión de la vida en Ortega y Unamuno, véase: A. Villar, «Una filosofía desde la vida», en *Cuenta y Razón*, 144, 2006, pp. 13–20.

conduce a la más absoluta incertidumbre vital, porque, concluye Unamuno, «para la razón, la verdad es lo que se puede demostrar que es, que existe, consuélenos o no. Y la razón no es ciertamente una facultad consoladora».[21]

En la razón no hay consuelo ni tampoco en el anhelo del corazón, pues si la verdad de la razón concluye en la nada, el ansia de inmortalidad y mi conato de permanecer en el ser es sólo una aspiración irracional, es decir, una creencia de la que no puede darse razón. Y, con toda lógica, el mismo Unamuno advierte que la vida y la filosofía, la razón y la fe, se sustentan en una trágica contradicción. Así lo manifiesta:

> Alguien podrá ver un fondo de contradicción en todo cuanto voy diciendo, anhelando unas veces la vida inacabable, y diciendo otras que esa vida no tiene el valor que se le da. ¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice que sí, mi cabeza, que dice no! Contradicción, naturalmente. ¿Quién no recuerda aquellas palabras del Evangelio: «¡Señor, creo; ayuda a mi incredulidad!»? ¡Contradicción!, ¡naturalmente! Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.[22]

He aquí una nueva palabra para expresar la incertidumbre: contradicción. O, como poéticamente lo expresa Unamuno en el título del capítulo sexto del *Sentimiento*, el fondo del abismo. Este es el abismo al que llega la filosofía unamuniana tras un proceso agustiniano de interiorización, pues Unamuno, como San Agustín, se ha convertido a sí mismo en la preocupación fundamental de su búsqueda filosófica y ha llegado hasta ese abismo de incertidumbre y contradicción en el que se abrazan como hermanos la desesperación y el escepticismo. Un abismo en el que, sin embargo, reside el fondo de la esperanza.

Así lo describe Unamuno:

[21] ST, en OC, VII, p. 165. El tema de la paradoja y la contradicción en los escritos unamunianos ha sido ampliamente estudiado. Basten algunos destacados ejemplos, como E. Pascual, «Visión heraclítea de la historia en M. de Unamuno», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 32, 1997, pp. 189–210 y E. Oyola, «Dios tinieblas: paradoja central en el discurso agónico de Unamuno», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 48, 1, 2010, pp. 87–106. Más claro lo manifiesta aún en su artículo de 1915, titulado *Ni lógica, ni dialéctica, sino polémica*, en el que afirma lo siguiente: «La dialéctica está llena de contradicciones íntimas, y por eso es fecunda. La dialéctica es el proceso de las antinomias y las antítesis. La dialéctica es lo menos dogmático que cabe, y por muy apasionada que sea, siempre, en el fondo, es escéptica». (OC, III, p. 747).

[22] ST, en OC, VII, p. 117.

> Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo de este abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente y se abrazan como hermanos. Y va a ser este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañablemente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a la que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.[23]

El abrazo de los enemigos lleva a un estado de guerra, pues son irreconciliables las posiciones y, por ello, la vida es guerra, que es, según Unamuno, la condición de la vida espiritual.[24] A la razón le resulta inconcebible, irracional y completamente absurda la inmortalidad del alma, pero no lo es menos para el corazón la mortalidad absoluta, la disolución de la conciencia en la nada. Ya Kierkegaard había dirigido «esta amarga invectiva contra Hegel, prototipo del racionalista, que nos quita la fiebre quitándonos la vida, y nos promete, en vez de una inmortalidad concreta, una inmortalidad abstracta y no concreta, el hambre de ella que nos consume».[25] Y Unamuno siente una intensa pasión al leer las palabras del filósofo danés sobre la imposibilidad de que la razón abstracta pueda entender que cada hombre singularmente existente sea inmortal.

Y si la razón no puede comprender la inmortalidad, tampoco el deseo de ésta puede expresarse en proposiciones lógicas. Pero la razón y la fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro, tienen que asociarse y abrazarse para luchar entre ellos. Ésta es la dialéctica no hegeliana, sino heraclítea, que constituye la antítesis de dos opuestos que no logran anularse ni

[23] ST, en OC, VII, p. 172.

[24] La verdadera paz, a juicio de Unamuno, sólo se halla en la guerra incesante por la verdad. Con esta reflexión acaba su primera novela, *Paz en la guerra*, expresada en estos términos: «En el seno de la paz verdadera y honda es donde sólo se comprende y justifica la guerra; es donde se hacen sagrados votos por guerrear por la verdad, único consuelo eterno, es donde se propone reducir a santo trabajo la guerra. No fuera de ésta, sino dentro de ella, en su seno mismo, hay que buscar la paz; paz en la guerra misma». (OC, II, p. 302).

[25] ST, en OC, VII, p. 174. La relación entre Hegel y Unamuno, en la que siempre se halla la mediación de Kierkegaard ha sido analizada con detenimiento por C. Morón, «Unamuno y Hegel», en A. Sánchez Barbudo (Coord.), *Miguel de Unamuno*, Barcelona, Taurus, 1974, pp. 151–180; P. Ribas, «Unamuno lector de Hegel», en *Revista de Occidente*, 96, 1989, pp. 108–125 y C. Flórez, «Dos filosofías del espíritu: Unamuno y Hegel», en *Anuario Filosófico*, 31, 60, 1998, pp. 289–304.

vencer el uno al otro, sino que se alimentan mutuamente en un devenir que es el fondo del ser dinámico y contradictorio del hombre de carne y hueso.

La conciencia de esta lucha sustenta nuestra vida y nuestra esperanza. Ciertamente ni la razón ni el sentimiento nos ofrecen una solución, una verdad tranquilizadora que nos consuele y nos dé la paz interior. Pero la paz es sólo para los muertos, la guerra, como había dicho Heráclito, es vida, es engendradora de todos los seres[26]. Es una guerra inacabable en la que ningún oponente vence a su contrario y por ello ninguno de los dos puede ofrecer seguridad al hombre. Y el campo de batalla de esta guerra es la conciencia del hombre, convirtiendo la vida humana en milicia o vida de soldado, tal como dicen las eternas lamentaciones de Job, que con frecuencia cita Unamuno: *Milicia es la vida del hombre sobre la tierra y como días de mercenario son sus días*.[27] Sólo la seguridad de que ninguno de los dos contrincantes ha de vencer ofrece algún consuelo, triste consuelo. Así lo expresa Unamuno:

> Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, la razón, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo. Y en este abismo encuéntrase el escepticismo racional con la desesperación sentimental, y de este encuentro es de donde sale una base —¡terrible base!— de consuelo.[28]

[26] Heráclito DK 22 B 53 y 80. Una interesante interpretación del concepto de guerra en Heráclito es la de U. Carrión, «La buena Eris. Reflexiones en torno a la lógica agonal en Heráclito y Nietzsche», en *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 10, 2012, pp. 37–54. El propio Unamuno considera la guerra como fuente de armonía y fraternidad, llegando a afirmar lo siguiente: «La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor; es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse. Y el más puro y más fecundo abrazo de amor que se dan entre sí los hombres es el que, sobre el campo de batalla, se dan el vencedor y el vencido. Y aun el odio depurado que surge de la guerra es fecundo». (ST, en OC, VII, p. 273). El profesor Carlos París afirma que en esta idea de la guerra se unen en Unamuno el hegelianismo, el marxismo y el darwinismo (*Unamuno. Estructura de su mundo intelectual*, Barcelona, Península, 1968, p. 140), pero, sin olvidar la influencia más próxima de Schopenhauer, creo que es evidente que la raíz de esta concepción trágica y agonística de la vida se halla en los fragmentos de Heráclito.

[27] Job, VII, 1. Unamuno termina con estas palabras un artículo escrito tras una visita al monasterio de Santo Domingo de Silos, cuyo silencio le evoca la paz frente a la guerra de la vida. Este artículo concluye así: «A la lucha, pues, que es la vida».

[28] ST, en OC, VII, p. 171. Reiteradamente describe Unamuno este abrazo entre el escepticismo racional y la desesperación sentimental como la interacción dialéctica entre Don Quijote y Sancho, como mostraremos más adelante en unas palabras explícitas del *Sentimiento*.

Lo contrario de esta incertidumbre combatiente es el dogmatismo. Y la historia de la filosofía y la de las religiones ofrecen ejemplos de racionalistas que se han consolado con la verdad de la razón, llegando al escepticismo vital, y de vitalistas ingenuos que sostienen que no hay duda alguna de nuestra inmortalidad. Pero Unamuno cree que tanto la certeza racional de que volveremos a la nada como la creencia firme en la prolongación de nuestra vida harían nuestra vida imposible. No puede aceptar que ni siquiera el más dogmático de los hombres no haya sentido alguna vez este rumor de la incertidumbre. Así lo expresa:

> El «¿y si hay?» y el «¿y si no hay?» son las bases de nuestra vida íntima. Acaso haya racionalista que nunca haya vacilado en su convicción de la mortalidad del alma, y vitalista que no haya vacilado en su fe en la inmortalidad; pero eso sólo querrá decir, a lo sumo, que así como hay monstruos, hay también estúpidos afectivos o de sentimiento, por mucha inteligencia que tengan, y estúpidos intelectuales por mucha que su virtud sea. Mas en lo normal no puedo creer a los que me aseguren que nunca, ni en un parpadeo el más fugaz, ni en las horas de mayor soledad y tribulación se les ha aflorado a la conciencia ese rumor de la incertidumbre. No comprendo a los hombres que me dicen que nunca les atormentó la perspectiva del allende la muerte, ni el anonadamiento propio les inquieta; y por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí.[29]

La filosofía, según la entiende Unamuno, no puede despreocuparse de ese abismo de incertidumbre en el que transcurre nuestra vida. Pues la certeza absoluta y la duda absoluta no son humanas. El hombre de carne y hueso vive entre el ser y la nada, en medio de la niebla que es la existencia. Porque también la niebla es metáfora de la incertidumbre, de la realidad de la ficción y de la inmortalidad que soñamos y anhelamos. La incertidumbre es el suelo en que se asienta la fe creadora, la capacidad poética de mitologizar e imaginar la vida eterna de la conciencia personal. Por ello, la incertidumbre no lleva al desaliento, sino que es la misma sustancia de la vida, del sueño y de la poesía. Es el motor de la búsqueda de la verdad. Sólo en ella hay algún fundamento para el consuelo. Así lo reconoce Unamuno:

> No es, en rigor, que la razón nos lleve al escepticismo absoluto, ¡no! La razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; adonde la razón me lleva es al escepticismo vital;

[29] ST, en OC, VII, p. 179–80.

mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo.[30]

Finalmente, Unamuno termina por asentar la propia fe en la incertidumbre. En este sentido cita reiteradas veces el ejemplo del capítulo IX del evangelio de Marcos, en el que se nos cuenta cómo llevó uno a Jesús a ver a su hijo preso de un espíritu mudo para que le curase. Y Jesús le recomendó que tuviera fe. Y entonces, relata Unamuno, el padre del endemoniado contestó con estas eternas palabras: «¡Creo, Señor, ayuda mi incredulidad!». Parece una contradicción, pero la incertidumbre es la base de la fe. Y comenta lo siguiente:

Esa contradicción es lo que da todo su más hondo valor humano a ese grito de las entrañas del padre del endemoniado. Su fe es una fe a base de incertidumbre. Porque cree, es decir, porque quiere creer, porque necesita que su hijo se cure, pide al Señor que venga en ayuda de su incredulidad, de su duda de que tal curación puede hacerse. Tal es la fe humana; tal fue la heroica fe que Sancho Panza tuvo en su amo el caballero Don Quijote de la Mancha, según creo haberlo mostrado en mi *Vida de Don Quijote y Sancho*, una fe a base de incertidumbre, de duda. Y es que Sancho Panza era hombre, hombre entero y verdadero y no era estúpido, pues sólo siéndolo hubiese creído, sin sombra de duda, en las locuras de su amo. Que a su vez tampoco creía en ellas de ese modo, pues tampoco, aunque loco, era estúpido. Era, en el fondo, un desesperado, como en esa mi susomentada obra creo haber mostrado. Y por ser un heroico desesperado, el héroe de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal. Nuestro señor Don Quijote es el ejemplar del vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y Sancho lo es del racionalismo que duda de su razón.[31]

[30] ST, en OC, VII, p. 179.

[31] ST, en OC, VII, p. 180–181. Curiosamente en este singular texto, Unamuno considera a Sancho el modelo de todo hombre, cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo de inmortalidad. Tal vez el pragmático Sancho se basta y sobra para expresar el estado de desesperada incertidumbre en que consiste la vida humana. Aunque frente a esa desesperación se halla la fe de Don Quijote, que es igualmente incertidumbre, aunque no desesperada sino creadora. Sin embargo, lo que une a ambos personajes es justamente la incertidumbre que anida en sus almas. Sobre este tema de la visión unamuniana de los personajes de Cervantes, véase A. López-Pasarín, «En torno a la «Vida de Don Quijote y Sancho» de Unamuno: cuestiones de hermenéutica», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 47, 2, 2009, pp. 53–67. Y asimismo E. Trapanese, «El Caballero de la locura y su ambigüedad: Don Quijote entre Unamuno y Zambrano», en *Bajo Palabra. Revista de filosofía*, 5, 2010, pp. 349–366.

Y, vencido el obstáculo de la razón, y alcanzada la fe, aunque se base en incertidumbre, no hay ya dificultad en entender la fe como la voluntad de que Dios exista y de que el alma sea inmortal. Creer es crear, imaginar, soñar que Dios existe y nos sueña, como el autor sueña sus personajes y les da vida. Y el hombre, como Augusto Pérez, se enfrentará a su creador y luchará por vivir para siempre.

Y así llega Unamuno al final de su honda preocupación por lo que constituye el punto central de la filosofía y de la existencia del hombre de carne y hueso. Es consciente de que puede ser acusado de incoherente, de contradictorio, de sostener lo insostenible. Por ello, recuerda, como dijimos, al divino Platón, en aquellas palabras que ahora merecen ser citadas de nuevo. Dice así:

> Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él… No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso. El divino Platón, después de que en su diálogo Fedón discutió la inmortalidad del alma, una inmortalidad ideal, es decir, mentirosa, lanzóse a exponer los mitos sobre la otra vida, diciendo que se debe también mitologizar. Vamos, pues, a mitologizar.[32]

Mitología, poesía, religión, filosofía, son palabras que establecen límites no siempre claros. Unamuno se mantiene siempre en esa niebla, que confunde más que delimita, que sugiere y que atrae como la belleza, aunque no produzca la convicción de las demostraciones científicas. Él mismo era consciente de esta difícil posición y se adelanta a sus críticos con estas palabras:

[32] ST, en OC, VII, p. 183. Los mitos platónicos son análogos a la filosofía poética de Unamuno, pues en ambos modos de expresión se vislumbra lo inefable, lo que el discurso racional no alcanza, pero cuya verdad, objeto irrenunciable del filósofo, nos permite intuir el lenguaje simbólico de la poesía o la religión. Los mitos completan y enriquecen el discurso racional, como sucede con los tres mitos escatológicos que cierran el *Gorgias*, la *República* y el *Fedón*. Ellos son la culminación de la búsqueda racional, que se detiene a las puertas del misterioso fundamento de la existencia, cuya inescrutable realidad sólo puede ser barruntada poéticamente o creída y esperada religiosamente. Por eso Platón se sirve de mitos para recrear la vida tras la muerte, porque la inteligencia no puede conocer su realidad, pero el corazón nos impulsa a correr el riesgo de creer que tal vida ha de existir, como garantía de la verdad y como descanso a nuestra dolorosa e incierta existencia. También Unamuno reconoce la verdad inefable de los mitos, cuando afirma: «¿Es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse? ¡Mitología! Acaso; pero hay que mitologizar respecto a la otra vida como en tiempos de Platón» (ST, en OC, VII, p. 260).

> Varias veces, en el errabundo curso de estos ensayos, he definido, a pesar de mi horror a las definiciones, mi propia posición frente al problema que vengo examinando; pero sé que no faltará nunca el lector, insatisfecho, educado en un dogmatismo cualquiera, que se dirá: «Este hombre no se decide, vacila; ahora parece afirmar una cosa, y luego la contraria: está lleno de contradicciones; no le puedo encasillar; ¿qué es?» Pues eso, uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job: uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida. Más claro, ni el agua que sale de la nieve de las cumbres.
>
> Se me dirá que esta es una posición insostenible, que hace falta un cimiento en que cimentar nuestra acción y nuestras obras, que no cabe vivir en contradicciones, que la unidad y la claridad son condiciones esenciales de la vida y del pensamiento, y que se hace preciso unificar éste. Y seguimos siempre en lo mismo. Porque es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida, le da razón práctica de ser.[33]

Pero no hay tal indefinición, sino todo lo contrario. La imposibilidad humana de alcanzar la verdad convierte al hombre en un ser que busca a tientas, que no alcanza sino la espalda de lo divino, que barrunta la existencia de lo que anhela y que sufre por su ausencia. Pero esa limitación de la razón y del sentimiento no induce a Unamuno a una posición pesimista o nihilista, sino, al contrario, constituye el impulso para imaginar, soñar y crear una vida moral y humana llena de sentido. Lo que paraliza es el dogma, pero la incertidumbre es un motor vital que debe impulsarnos a vivir como buscadores de la belleza y amantes de la vida perdurable. Con estas palabras alentadoras de Unamuno quiero concluir:

> El que basa o cree basar su conducta —interna o externa, de sentimiento o de acción— en un dogma o principio teórico que estima incontrovertible, corre riesgo de hacerse un fanático, y, además, el día en que se le quebrante o afloje ese dogma, su moral se relaja… Pero al que cree que navega, tal vez sin rumbo en balsa movible y anegable, no ha de inmutarle el que la balsa se le mueva bajo los pies y amenace hundirse. Este tal cree obrar, no porque estime su principio de acción verdadero, sino para hacerlo tal, para probarse su verdad, para crearse su mundo espiritual.

[33] ST, en OC, VII, p. 262. En realidad esa posición insostenible de Unamuno es la misma que mantiene en su famoso ensayo *Mi religión*, en el que la incertidumbre se transforma en una lucha que no alcanzará nunca la victoria, pero hará de la vida algo con sentido. Sus conocidas palabras son éstas: «mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible —o Incognoscible, como escriben los pedantes— ni con aquello otro de «de aquí no pasarás». Rechazo el eterno ignorabimus. Y en todo caso, quiero trepar a lo inaccesible». (*Mi religión*, en OC, III, p. 260).

> Mi conducta ha de ser la mejor prueba, la prueba moral de mi anhelo supremo; y si no acabo de convencerme, dentro de la última o irremediable incertidumbre, de la verdad de lo que espero, es que mi conducta no es bastante pura. No se basa, pues, la virtud en el dogma, sino éste en aquélla, y es el mártir el que hace la fe más que la fe al mártir. No hay seguridad y descanso —los que se pueden lograr en esta vida, esencialmente insegura y fatigosa— sino en una conducta apasionadamente buena.[34]

El dogma es un lugar para descansar, una solución ficticia que impide seguir luchando por la conquista de la verdad. Por eso la incertidumbre es el estado natural del buscador, del escéptico, del que siente pasión por la verdad de su vida y por la vida de la verdad. Y la verdad es el horizonte que nos permite seguir navegando en el mar de la incertidumbre. Y el riesgo de navegar en el incierto mar de la vida, sin echar el ancla en una visión dogmática de la realidad, es un riesgo filosóficamente hermoso.

[34] ST, en OC, VII, p. 263. Esa pasión unamuniana por la paz en la guerra, por la incesante lucha contra la pereza del dogmatismo, quedó también reflejada en aquellas célebres palabras en las que viene a resumir la esencia religiosa y ética de su vida. Palabras que dicen lo siguiente: «Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten ¡Paradoja! los mentecatos y los superficiales. No concibo a un hombre culto sin esta preocupación» (*Mi religión*, en OC, III, p. 261).

REFERENCIAS

GARCÍA BLANCO, Manuel (1964). *América y Unamuno*. Madrid: Editorial Gredos.

ORTEGA Y GASSET, José (1983). *Obras completas. Tomo I (1902-1916).* Madrid: Alianza/Revista de Occidente.

PARÍS, Carlos (1968). *Unamuno. Estructura de su mundo intelectual.* Barcelona: Ediciones Península.

PLATÓN (1986). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Marcos Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo. Revisada por Luis Alberto Cuenca y Prado, José Luis Navarro y Carlos García Gual. Madrid: Editorial Gredos.

TOMÁS DE AQUINO (2001–2007), *Opúsculos y cuestiones selectas*. Madrid: BAC.

UNAMUNO, Miguel de (1967–1971). *Obras Completas*. 9 vols. Prólogo edición y notas de Manuel García Blanco. Madrid: Escelicer.

Recibido: *16-Septiembre-2015* | Aceptado: *10-Diciembre-2015*



PABLO GARCÍA CASTILLO, es Profesor de Filosofía en la Universidad de Salamanca, España. Es Doctor en Filosofia (PhD) por la Universidad de Salamanca. Sus principales áreas de interés son la filosofía antigua y medieval, el pensamiento griego, la filosofía antigua en el Renacimiento, la Escuela de Salamanca, la retórica y la hermenéutica filosófica. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Plotino: hermenéutica y filosofía* (Salamanca: Instituto de Ciencias de la Educación, 1984); *El Humanismo Científico* (Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca–CAMPS, 1988); *La Ciencia del Cielo. Astrología y Filosofía Natural en la Universidad de Salamanca 1450-1530* (Salamanca: CAMPS, 1989); *La Ciencia de la Tierra: Cosmografía y Cosmógrafos Salmantinos del Renacimiento* (Salamanca: CAMPS, 1990); *Pedro S. Ciruelo. Una Enciclopedia humanista del saber* (Salamanca: CAMPS, 1990); *El Humanismo Científico* (Salamanca: Caja Duero, 1999). Así mismo ha editado y traducido al castellano obras de Miguel de Unamuno, Francisco de Vitoria, entre otros.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca, España. e-mail (✉): castillo@usal.es

COMO CITAR ESTE TRABAJO: GARCÍA CASTILLO, Pablo. «Miguel de Unamuno: El sentimiento trágico y la incertidumbre como consuelo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 281-297.

¿Ontología u Ontologías?

PAULO VÉLEZ LEÓN

ἡ δὲ φιλοσοφία περὶ τῶν ἐν μέρει μέν, ᾗ τούτων ἑκάστῳ τι συμβέβηκεν, οὐ σκοπεῖ, περὶ τὸ ὂν δέ, ᾗ ὂν τῶν τοιούτων ἕκαστον, θεωρεῖ

La filosofía, por el contrario, no investiga acerca de realidades particulares, en tanto que a cada una de ellas le ocurre tener alguna propiedad, sino acerca de lo que es, en tanto que cada una de ellas es *algo que es*.

Aristóteles, *Metafísica,* K. 1061b28–32

EN RECIENTES DÉCADAS SE HA OBSERVADO un renovado interés por algunos de los temas clásicos de la ontología, desde áreas de conocimiento externas a la filosofía; sin embargo, este renacimiento ontológico ha «estimulado» una multiplicidad y diversidad de teorías y concepciones «ontológicas» que ha dado como consecuencia una proliferación de «ontologías» y de interminables batallas para determinar qué tipo de «entidades» estudian sus respectivos «dominios», que a su vez se consideran autónomos e independientes entre sí, inclusive de la propia ontología. En este sentido, el propósito de este trabajo es caracterizar y representar de manera adecuada estas «ontologías», dentro del marco general del debate acerca de la naturaleza de la ontología. Es así que, en la primera sección haré un diagnóstico de la ontología contemporánea; en la segunda proporcionaré algunas definiciones y caracterizaciones de las principales concepciones, en especial de las denominadas «ontologías aplicadas»; y en la tercera analizaré sí estas concepciones pueden ser consideradas diversos tipos de ontología o simplemente son diversos niveles de ontología. El marco de la discusión no se centrará en confrontar todas estas nociones, sino en describirlas y analizarlas para ofrecer un enfoque sobre el estado actual de la ontología y sus problemas.

P. Vélez León (✉)
Universidad Autónoma de Madrid, España
email: paulo.velez@uam.es

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 299–339
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ARTÍCULO

I: Un diagnóstico de la ontología contemporánea

§1.1.– De la ontología a las ontologías

La ontología es una disciplina muy antigua, pero el término «ontología», al igual que otros términos filosóficos, es relativamente reciente (van Inwagen 2009, p. 472), lo cual no quiere decir que sus problemas no se hayan tratado antes; por esa misma razón las posibilidades de aproximación a ella son varias, una manera didáctica de hacerlo, es considerarla en una doble dimensión, en cuanto área de investigación y en cuanto término. Si la consideramos en cuanto área de investigación, por la bibliografía producida en recientes décadas podremos constatar que la «*ontología*» es cultivada en diversos ámbitos del conocimiento, además del estrictamente filosófico.

En el ámbito filosófico tanto el término como la noción de *ontología* dependen de cómo los filósofos, que usen este término, lo conceptualicen. Por ejemplo, para algunos filósofos la ontología es la ciencia de *lo que es* (α), para otros de *lo que hay* (β), y para otros es un sinónimo de «metafísica» (γ). Esta última acepción (γ), es de las más polémicas, pues un número cada vez mayor de filósofos sostiene que la ontología o bien es una parte de la metafísica o bien es una disciplina independiente de la metafísica pero no es un sinónimo de *metafísica*. Adoptar una posición filosófica en este sentido implica no sólo profundizar en sus consideraciones histórico–sistemáticas y en su naturaleza, sino también ser conscientes de ellas, puesto que de lo contrario, se corre el riesgo de hacer pseudo–ontología.

Lowe (2008, p. 279), respecto de la pseudo–ontología, nos recuerda el caso del surgimiento de la semántica de los mundos posibles para el discurso modal en los años 70 y 80 del siglo XX. Desarrollar esta semántica, según Lowe, obligó a desarrollar un aparato técnico sofisticado —especialmente para teoría de conjuntos y mereología— aparejado de una serie de compromisos metafísicos que a la larga poco tuvieron que ver con su propósito inicial, lo cual dio como resultado, postular el sustituir diversas partes de la realidad en lugar de la propia realidad. Lowe (2008, p. 285), considera que otras formas de pseudo–ontología también las encontramos en la filosofía del tiempo y la persistencia, por nombrar algunas áreas. Para Lowe, esta manera de hacer «ontología» es falsa, pero es la que caracteriza una buena parte del trabajo que se hace hoy en día bajo el rótulo de metafísica —en cuanto sinónimo de ontología—.

Una de las razones por la cual este tipo de «metafísica» tiene gran acogida en una buena parte de la filosofía contemporánea, es que los filósofos que se

dedican a tratar problemas filosóficos consideran en primera instancia y ante todo que hacen filosofía, no historia (Moore 2012, p. xviii; Williams 1978, p. 9). Este tipo de filósofos, *e.g.*, consideran que la pregunta acerca de la naturaleza de la metafísica o de la ontología no debe ser buscada en su historia, sino en su «propia» naturaleza; asumen y dan por supuesto que nosotros entendemos —implícitamente— lo que quieren decir con el término «metafísica» u «ontología», pero esto no parece tan claro, puesto que cuando intentamos «interpretar» sus argumentos y teorías acerca de la naturaleza de éstas, se visualizan «vacíos» que debilitan la comprensión y la fuerza del argumento o tesis propuestas. En absoluto intento sugerir que la historiografía sea central en el sentido de escarbar infinitamente en datos y hechos, sino en el de contextualizar y explicitar ciertos presupuestos que a veces se tienen por dados pero que no son lo suficientemente claros y nos llevan a equívocos innecesarios.

En el tema que nos ocupa, *e.g.*, no es necesario remitirnos a Domingo Gundisalvo y la contribución hispánico medioeval a la constitución del término y noción de «metafísica» (*cfr.* Fidora 2013; Vélez León 2014), ni al bautizo formal de la *ontología* por parte de, plausiblemente, Jacob Lorhard,[1] en su

[1] El uso del término «ontología» tiene sus raices en los inicios de la modernidad; plausiblemente Jacob Lorhard, en su *Ogdoas Scholastica, continens Diagraphen Typicam atrium: Grammatices (Latinae, Graeca), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologia. Ex praestantium huius temporis virorum lucubrationibus, pro doctrinae & virtutum studiosa juventute confecta* (Sangalli: Apud Georgium Straub, 1606), es quien bautiza formalmente esta disciplina. Aquí, Lorhard, identifica la metafísica como ontología, al tiempo que realiza una exposición escolar y sistemática acerca del tratamiento de las cuestiones principales de la ontología y su terminología. Resulta muy útil la traducción de S. Uckelman del Libro «Diagraph of Metaphysic or Ontology» de *Ogdoas Scholastica*. Los trabajos de Øhrstrøm, Anderesn, Uckelman, y Schärfe arrojan interesante información sobre el contexto del nacimiento de la ontología. Véanse: Jacob Lorhard, «Diagraph of metaphysic or ontology» [trad. Sara Uckelmann], *ILLC Technical Notes* X–2008–04 (2008), pp. 1–60; Peter Øhrstrøm, Jan Andersen y Henrik Schärfe, «What Has Happened to Ontology», en *Conceptual Structures: Common Semantics for Sharing Knowledge. 12th International Conference on Conceptual Structures, ICCS 2005*, editado por Frithjof Dau, Marie–Laure Mugnier y Gerd Stumme. Lecture Notes in Computer Science – LNAI 3596 (Berlín: Springer Verlag, 2005), pp. 425–438; Peter Øhrstrøm, Henrik Schärfe y Sara Uckelman, «Jacob Lorhard's Ontology: A 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles», en *Conceptual Structures: Knowledge Visualization and Reasoning, Proceedings of the 16th International Conference on Conceptual Structures, ICCS 2008*, editado por Peter Eklund y Ollivier Haemmerlé. Lecture Notes in Computer Science – LNAI 5113 (Berlín: Springer Verlag, 2008) pp. 74–87; Peter Øhrstrøm, Sara Uckelman y Henrik Schärfe, «Historical and Conceptual Foundation of Diagrammatical Ontology», en *Conceptual Structures: Knowledge Architectures for Smart Applications. 15th International Conference on Conceptual Structures, ICCS 2007*, editado por Simon Polovina (auth.), Uta Priss, Simon Polovina, Richard Hill., Lecture Notes in Computer Science – LNAI 4604 (Berlín: Springer Verlag, 2007) pp. 374–386. Quien esté interesado en una primera una aproximación esquemática a la historia del termino ontología así como a sus desarrollos histórico–contextuales, puede consultar mi trabajo «Consideraciones historiográficas para una historia de la ontología» (2014). La bibliografía allí presentada puede ser de utilidad a quien esté interesado en profundizar este tema.

Ogdoas Scholastica (1606); pero si conviene tener presente que la metafísica del siglo XX ha estado marcada por varios acontecimientos relevantes, en primer lugar el perenne debate heredado de Kant acerca de la plausibilidad de la metafísica y la viabilidad de la ontología; a raíz de esto, en segundo lugar, la disputa neopositivista sobre el sentido de la metafísica, que tuvo como propósito inicial evidenciar las limitaciones de la metafísica especulativa y por ende acotar sus alcances y limites, pero que derivó en un insensato, acrítico e irreflexivo intento sistemático de eliminar todo tipo y clase de metafísica, y por ende de ontología, que fue contraproducente para sus propios promotores; lo cual, fue advertido, poco después por una corriente «renovada» de filósofos analíticos —encabeza por Quine—, que consideraban que sería plausible un cierto tipo de ontología, no la ontología en sentido clásico, sino una ontología de compromisos ontológicos, es decir, intentar asumir compromisos semánticos con algo (*e.g.* la verdad de una oración) pero no necesariamente con la existencia de ese algo (*e.g.* el mundo que la contiene).

Una noción ciertamente controvertida —caracterizada por Lowe (2008, p. 281) como pseudo–ontología—, pero que sin proponérselo, ha estimulado en recientes décadas, tanto en la tradición analítica como en la continental, los estudios sobre la naturaleza de la metafísica y de la ontología,[2] lo cual ha permitido analizar las relaciones entre estas dos disciplinas[3] de manera más objetiva.

La tradición continental, *e.g*, ha centrado sus esfuerzos en la reconstrucción de la historia de la ontología y el tratamiento de su problemática. Mauricio Beuchot (2008, p. 89), al respecto, sostiene que en estos arrojos «Gadamer ha desbrozado camino» ante los implacables ataques a la ontología en la reciente historia de la filosofía, «Ricoeur ha adelantado una edificación» y Grondin ha

[2] Para una primera aproximación al estudio de la naturaleza de la ontología y metafísica, son de utilidad: Achille Varzi, *Ontologia* (Bari: SWIF, 2005); Henry Laycock, «Some Questions of Ontology», *The Philosophical Review* 81 (1972): pp. 3–42; Christopher Menzel Menzel, «Ontology Theory», en *Ontologies and Semantic Interoperability. Proceedings of the ECAI–02 Workshop on Ontologies and Semantic Interoperability*, editado por Jerome Euzenat, Asuncion Gomez–Perez, Nicola Guarino y Heiner Stuckenschmidt. *CEUR Workshop Proceedings* 64:6 (2003), pp. 1–7; Barry Smith, «Ontology», en *Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, editada por L. Floridi (Oxford: Blackwell, 2004), pp. 155–166.

[3] Para la relación entre metafísica y ontología: Edward Jonathan Lowe, *The Four–Category Ontology* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Edward Jonathan Lowe, *A Survey of Metaphysics*, (Oxford: Oxford University Press, 2002); Edward Jonathan Lowe, *The Possibility of Metaphysics* (Oxford: Clarendon Press, 1998); Jorge J. E. Gracia (ed.), *Concepciones de la Metafísica* (Madrid: Trotta, 1998); Kevin Mulligan, «Métaphysique et Ontologie», en Précis de Philosophie analytique, editado por P. Engel (Paris: Presses Universitaires de France, 2000), pp. 5–33.

examinado «la historia de la metafísica, para ver las condiciones de su replanteamiento» y no se caiga el edificio ni se derrumben las nociones y principios. Por otra parte, la tradición de la analítica, ha incidido en el progreso de los procesos ontológicos y del análisis ontológico,[4] lo que ha significado un adelanto muy significativo en las técnicas, herramientas y metodologías de análisis conceptual, cognitivo y lógico–semántico, que ha llamado la atención de áreas de conocimiento externas a la filosofía, especialmente desde las ciencias de la documentación y de la información, ciencias informáticas y de sistemas, ciencias económicas y de la administración, ciencias de la salud, ciencias físicas, entre otras.

La tradición analítica a diferencia de la tradición continental, no parte de presupuestos historiográficos para el tratamiento de la naturaleza de la ontología, sino de nociones muy básicas; ésta entiende la ontología como la ciencia de *lo que es* (α), o de *lo que hay* (β), y más habitualmente en este último sentido (Hofweber 2014). Esto suele significar, en esta tradición, que la ontología estudia las clases y estructuras del ente y las propiedades, categorías, acontecimientos, sucesos, elementos, sistemas, relaciones y procesos de cada área de la realidad. Más contemporáneamente, desde los años 90, desde lo que se ha dado en llamar *ontología formal*, lo anterior se entiende en un sentido más aproximado a (α) aunque más «técnico» y menos filosófico, es decir, la ontología es entendida como una disciplina que busca una clasificación definitiva y exhaustiva de las entidades en todos los niveles de la realidad (Smith 2007; Hofweber 2014).[5]

Esta conceptualización de la ontología, como era de esperarse, ha sido y es empleada en distintos sentidos y ámbitos. En primer lugar, por quienes se dedican a la *ontología formal*,[6] que en aras de la inter y transdiciplinariedad

[4] Para una visión general sobre procesos y análisis ontológicos: Achille Varzi, «Sul confine tra ontologia e metafisica», *Giornale di metafisica* 29 (2007): pp. 285–303; Giancarlo Guizzardi, *Ontological foundations for structural conceptual models* (Tesis de Doctorado, CTIT – University of Twente, 2005); Barry Smith y Kevin Mulligan, «Framework for Formal Ontology», *Topoi* 2 (1983): pp. 73–85.

[5] Buscar y hacer una clasificación puede entenderse en sentido carnapiano, como veremos más adelante, de hacer mapas o cartografías conceptuales ó también en un sentido más analítico de hacer taxonomías categoriales.

[6] Me refiero especialmente a los filósofos e investigadores relacionados al National Center for Ontological Research (NCOR), el Institute for Formal Ontology and Medical Information Science (IFOMIS), el European Centre for Ontological Research (ECOR), el Laboratory for Ontology (Univ. Torino), al Institute for Logic, Language and Computation (ILLC, Univ. Amsterdam), al Center for the Study of Language and Information (CSLI, Univ. Stanford), al Munich Center for Mathematical Philosophy (Univ. Munich), al The Cambridge Social Ontology Group (Univ. Cambridge), a OntoSpace (Uni. Bremen), entre otros.

intentan aplicar la «ontología» a áreas de conocimiento externas a la filosofía, al tiempo que procuran dotar de los correspondientes fundamentos y procesos ontológicos a dichas áreas. Naturalmente, esta «transferencia» de conocimiento, carece de contextos así como de la explicitación de los presupuestos de los que se parte.

Un reciente trabajo de Robert Arp, Barry Smith y Andrew D. Spear (2015), nos ofrece una muestra de esta práctica. En un tentativa de aplicar la ontología a la biomedicina, estos autores procuran relacionar diferentes conceptos de las ciencias de la computación y la información con los de la lingüística, la lógica y la filosofía a fin de —lo que ellos denominan—, fundamentar ontológicamente los procesos de la informática biomédica. Para este cometido, Arp, Smith y Spear inician proporcionándonos una definición de ontología, en el sentido de que es «un artefacto representacional, que incluye una taxonomía como una parte propia, cuyas representaciones han sido pensadas para designar algunas combinaciones de universales, clases definidas, y ciertas relaciones entre ellos» (2015 p. 3). Aquí, como puede observarse, la ontología es definida como una representación de los diferentes tipos de entidades de un determinado dominio, esto es una mapa o cartografía categorial que contiene la clasificación definitiva y exhaustiva de las entidades de todos los niveles de dicho dominio (*vid.* Gráfico Didáctico No. 0). Al ser una representación, la ontología en este sentido ya no es más una ciencia, pasa a convertirse en una herramienta que puede ofrecernos buenas estrategias de organización y diseño de la información y procesos de las entidades de un dominio de conocimiento.

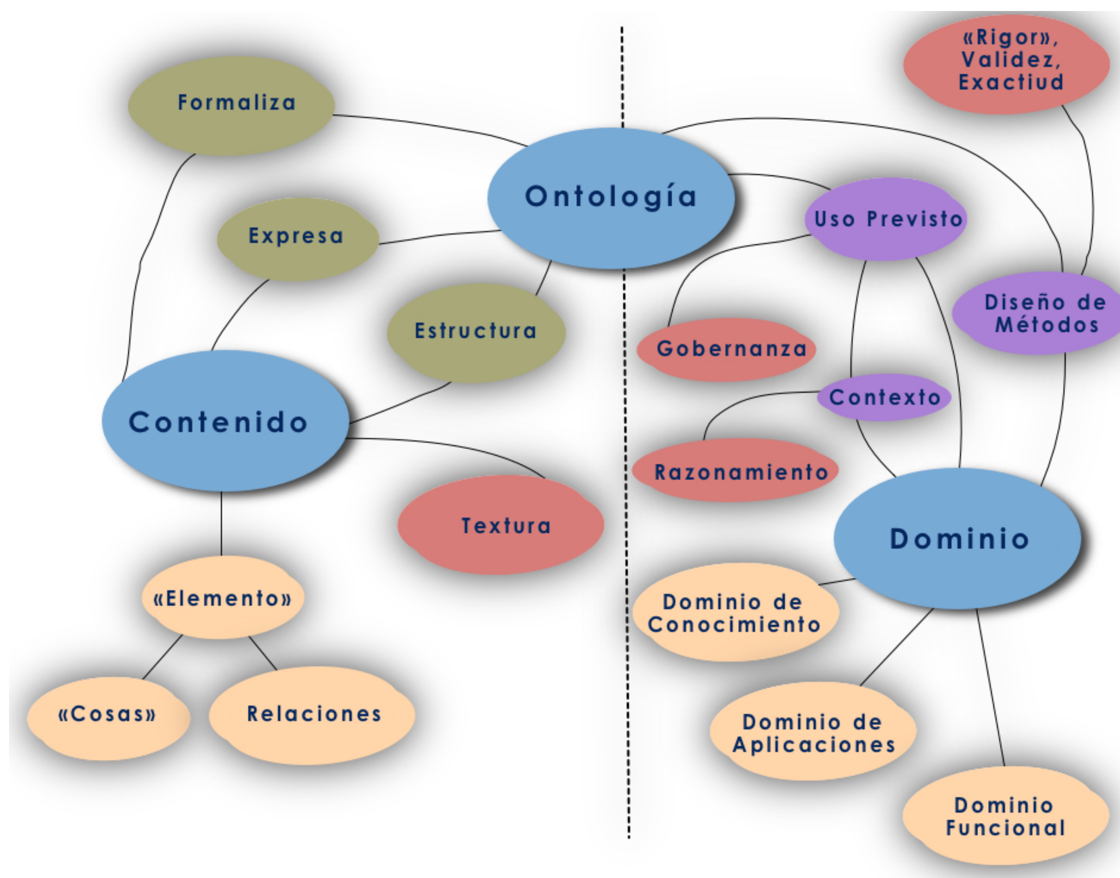


Gráfico Didáctico No. 0: Esquema de representación de una ontologia.
Elaborado por el autor y adaptado de M. Bergman, *Ontology Summit* 2007.

El considerar la ontología como herramienta, tiene varias implicaciones teóricas y prácticas, a saber: (a) se vuelve prescindible toda clase de consideraciones históricas, inclusive su propia historia; (b) se torna innecesario procurar el fundamento de lo que existe y por tanto de los conceptos y técnicas de análisis filosófico; en tanto que, (c) se vuelve indispensable establecer los motivos o qué motiva las clases, relaciones, procesos, estructuras y sucesos de un dominio; y (d) desarrollar estrategias y técnicas eficientes, eficaces y económicas para una mejor práctica de esta herramienta.

Como puede advertirse, las consideraciones (c) y (d) confirman esta concepción de la ontología como una herramienta de representación (taxonómica); lo que ha sido valorado muy positivamente por las áreas de conocimiento externas a la filosofía, que han sido las que en segundo lugar han empleado esta conceptualización de la ontología. Estas áreas de conocimiento, al poder prescindir de todo o gran parte del aparato histórico–crítico–sistemático de la ontología y la filosofía, se han concentrado en desarrollar

«ontologías» propias, entendiendo cada una de estas como «una organización cognitiva que conforma un sistema de organización del conocimiento» (Sánchez–Cuadrado et. al. 2007, p. 565).

La flexibilidad de esta noción de ontología ha «estimulado» una multiplicidad y diversidad de teorías y concepciones «ontológicas» —en las más diversas disciplinas (Documentación, Ingenierías, Biomedicina, etc.)—, lo que nos proporciona la impresión de estar viviendo un «*renacimiento ontológico*». Sin embargo, esto mismo ha dado como consecuencia, la nada deseable proliferación de «ontologías» y de interminables batallas para determinar qué tipo de *entidades* estudian sus respectivos *dominios*, los cuales a su vez se consideran autónomos e independientes entre sí —inclusive de la propia ontología—. Además, si bien el nivel de especialización técnica de cada una de ellas es muy elevado, entre ellas todavía no hay un acuerdo sobre qué y cómo representar el conocimiento de un dominio específico (Sánchez–Cuadrado et. al. 2007, p. 565); lo que claramente dificulta, enreda y desorienta la comprensión y entendimiento de lo que es la ontología.

Naturalmente por las limitaciones de este trabajo, no examinaremos las consideraciones histórico–sistemáticas ni las relativas a la naturaleza de la ontología, tampoco analizaremos todos los tipos de ontologías y taxonomías de las áreas de conocimiento externas a la filosofía, y en absoluto intentaremos construir una representación de los tipos de entidades de un determinado dominio; lo que intentaremos visualizar es que la confusión teórica en el espectro ontológico anotado puede tener una salida en los planteamientos tradicionales de la metafísica y ontología clásica. Este tipo de confusión y desorientación, que no es exclusiva de la ontología, de momento, en concordancia con lo manifestado por Maurizio Ferraris (2003), ha inducido que se den varios acontecimientos:

1º. La ruptura o alejamiento de la ontología actual respecto de sus fundamentos y tradición,
2º. Una desorientación de sus distintos niveles en cuanto sus alcances, límites y horizontes sin precedentes, y
3º. La posibilidad cierta de reorientar su sentido.

Como se sabe, buscar nuevos horizontes, no siempre trae los resultados previstos o deseados. A veces exceden nuestras mejores previsiones, otras veces

se aproximan o no llegan a nuestros presupuestos, en otras contradicen nuestras predicciones, y a veces simplemente escapan de nuestro control.

En este sentido, por lo arriba expuesto, el propósito de este trabajo es caracterizar y representar de manera adecuada algunas de las nociones contemporáneas de *ontología*, entre ellas las de las áreas de conocimiento externas a la filosofía, dentro del marco general del debate acerca de la naturaleza de la ontología, y determinar si alguna de estas nociones se corresponde con alguna noción de la ontología clásica. Es así que, en la segunda sección proporcionaré algunas definiciones y caracterizaciones de las principales concepciones, en especial de las denominadas «ontologías aplicadas»; y en la tercera analizaré sí estas concepciones externas se corresponden con alguna de la tradición ontológica y sí pueden ser consideradas diversos tipos de ontología o simplemente son diversos niveles de ontología. El marco de la discusión no se centrará en confrontar todas estas nociones, sino en describirlas y analizarlas para ofrecer un enfoque sobre el estado actual de la ontología y sus problemas.

§1.2.– Presupuestos filosóficos para una aproximación a la ontología

Si bien nuestro propósito no es indagar sobre la naturaleza de la metafísica y de la ontología, a la vista de las consideraciones anteriores, conviene hacer manifiesto lo que entiendo por ontología. Ante todo se ha de tener presente, una diferencia pequeña pero importante. Como se sabe, desde Kant, la metafísica a diferencia de la ontología, corresponde a un nivel distinto de abstracción (*lo que transciende lo físico*) (*cfr. Vorl. über M.*, p. 666), en tanto que la ontología, guiada bajo los preceptos de Aristóteles y Wolff, intenta estudiar «lo que es, en tanto que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen» (Aristóteles, *Met.* Γ. 1003a21–32), dicho de otra forma, esto significa que la ontología intenta «"mostrar" como… se ocupa de las causas primeras y de los principios» de *lo que es* (Aristóteles, *Met.* A. 981b27–29).

«Mostrar» por una parte quiere decir —retomando la terminología de Ryle (*cfr.* 2005)—, determinar la geografía o cartografía lógica de los conceptos, categorías, elementos, relaciones, sistemas y procesos de la estructura de la (una) *realidad.* Y por otra parte, «mostrar» la (una) *estructura de la realidad*, —retomando la noción de Whitehead (*cfr.* 1956: pp. 36–52)— es mostrar su *estructura lógica*, y esto no es otra cosa que un boceto en desarrollo, nunca final,

que nos permite apreciar, comprender, entender el sentido de aquello que se nos presenta o en lo que estamos.

Cuando hablamos de *estructura lógica*, es natural estar tentado, a introducir las nociones de verdadero y falso, sin embargo estas nociones en sentido estricto pertenecen a un instrumento —*la lógica*— que nos permite procesar «proposiciones» de un lenguaje, y que si bien dicho instrumento es útil, lo será en la medida en que primeramente nos permita asegurar la consistencia entre los términos utilizados para describir los conceptos de las entidades y la representación de las relaciones entre ellos, al tiempo que nos permita vislumbrar una precisión y coherencia interna y bien definida en la interoperabilidad de los hechos de la realidad en un determinado dominio. Con lo cual, «la categoría al que pertenece un concepto es el conjunto de modos o maneras en que se lo puede usar con legitimidad lógica» (*cfr.* Ryle 2005:8) en una determinada estructura.

Por tanto, la ontología, en sentido estricto, intenta una formalización de la realidad y de todas las partes de la experiencia a nivel descriptivo antes que normativo. Sí algo regula o prescribe, es sólo a nivel interno, esto es sus modelos y marcos conceptuales estructurales, no a la *ciencia* propiamente dicha, aunque a partir de lo anterior pueda constituir marcos formales regionales que plausiblemente la constituyan; así, no pretende llegar a las primeras y últimas causas, aunque puede ser considerada un punto de partida. Las fuentes de conocimiento de una posición como ésta están en lo gnoseológico (fenómenos) y lo axiológico (valores); producen diversos niveles de ontología, con intereses claramente fundacionales, descriptivos, y de aplicación.

También conviene tener presente, que tradicionalmente la ontología ha sido considerada como una teoría de los objetos.[7] La búsqueda, tratamiento, y naturaleza de cada tipo de objeto (concreto–abstracto, existente–inexistente, ideal–verdadero, dependiente–independiente) de la realidad ha sido matizada de diferente maneras por las diferentes tradiciones filosóficas; sin embargo, las contribuciones recientes de una gran parte de la tradición analítica y continental han influido para que la ontología devenga en un análisis categorial y/o lingüístico, en el cual adicionalmente se confunde la disciplina científica

[7] Sobre este punto resulta de particular interés la copiosa y abundante bibliografía, citas, resúmenes y textos recopilados por Raul Corazzon en su página de internet *Theory and History of Ontology*, que se viene editando desde el año 2000, primero bajo la dirección electrónica: www.formaontology.it, y luego bajo: www.ontology.co; en particular me he beneficiado de la misma desde 2004.

con sus herramientas. Veamos. Como hemos expuesto, para un amplio sector de filósofos que trabajan sobre la ontología tradicional, el «objeto» es *lo que es*, *lo que está siendo*, en tanto que para la ontología contemporánea habría una «problemática ontológica», en la cual, por una parte, los metafísicos especulativos producen teorías fundamentales, sin definir las expresiones por la cuales configuran la realidad y sus relaciones, por decir lo menos; así por ejemplo, como se ha indicado más arriba, se confunde lo metafísico con lo ontológico, y las cuestiones ontológicas se entienden como preguntas sobre lo que existe, en donde el cuantificador existencial «*es*» es fundamental en la configuración de esta interpretación.

Para la metafísica analítica contemporánea, esto no es lo fundamental, puesto que la interpretación que el cuantificador existencial podría tener es variada, ya que bien podría haber muchas o pocas interpretaciones fundamentales del cuantificador, y esto: (1) podría convertir al debate ontológico en algo meramente lingüístico, o bien, (2) podría inducirnos a creer que hay varios modos o maneras de ser. Ciertamente (1) podría reducir la ontología a un cierto tipo de realismo lingüístico, en tanto que (2) a pesar de su frágil reputación, replantearía ciertos presupuestos analíticos, proporcionando una certeza razonable de que el debate y problema ontológico, y sus consecuencias, no se reduce a lo meramente lingüístico.

Dentro de este marco, autores como Chalmers, Mulligan, Lowe, Leitgeb, Fine, Sider, Zalta o Ferraris, intentan asumir (2); es así que éste último (Ferraris 2003, pp. 115 ss.), en base de lo anterior, sostiene que la escena del debate contemporáneo de la ontología, tiene su asiento en tres elementos:

a. El giro lingüístico que ha seguido en su curso,
b. La hipótesis concerniente a la omnipresencia de estructuras conceptuales – (y relacionado con esto, el debate sobre contenidos no conceptuales) – ha colapsado, y sobre todo,
c. La realización de la división completa entre el mundo y las explicaciones del mundo. (Este último elemento, el más reciente y contundente, es el menos notado).

Los elementos anotados pueden tentarnos a una *vuelta a los orígenes*, pero no se trata de volver a la metafísica especulativa o a los errores de la antigua

ontología, ni de caer en reduccionismos. Se trata de fundamentar[8] una ontología que pueda dar cuenta de la realidad, de los mundos de ésta y de sus relaciones, estructuras, procesos, sistemas…,[9] de modo que, la ontología no se restringa a ser teoría del objeto, sino a ser un estudio de la realidad del ente. Con el propósito de no confundir al objeto con el ente, conviene a estos efectos tener presente una versión restringida de la *diferencia ontológica* heideggeriana (*cf.* Heidegger 2004: §3), esto es, en tanto ésta apuntale la noción de *ente* y se restrinja a ésta, antes que a las nociones de objeto o de *ser,*[10] puede ser viable.

Por lo anotado, en consecuencia, a la ontología en relación a la realidad y el mundo –y mundos posibles—, siguiendo a Mulligan (2002, pp. 118) y Varzi (2002, pp. 81 ss.), le correspondería preguntarse mínimamente: ¿Qué hay? ¿Qué es un/el ente? ¿Qué es una/la substancia/entidad? ¿Qué es el todo? ¿Qué es una/la relación? ¿Qué es una/la dependencia? ¿Qué es una /la causalidad? ¿Qué es una /la propiedad? ¿Qué es un/el estado? ¿Qué es una/la identidad? ¿Qué es un tipo? ¿Qué es un proceso?, entre otras, y luego sus consecuentes y subsecuentes relativas a la realidad y mundo(s) que estudia.

[8] Fundamentar, en este caso, quiere decir ante todo determinar los «fundamentos», esto es en lugar de únicamente tratar de establecer lo que existe también establecer los motivos o qué motivó ello, sin recurrir a un más allá transcendental o transcendente.

[9] Adicionalmente a la bibliografía apuntada, conviene revisar: David Chalmers, *Constructing the World* (Oxford: Clarendon Press, 2012); David Deutsch, *La estructura de la realidad* (Barcelona: Anagrama, 1999); Reinhardt Grossmann, *The Existence of the World* (New York–London: Routledge, 1992); Alfred North Whitehead, *Proceso y Realidad* (Buenos Aires: Losada, 1956); Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy* (Chicago–La Salle, Illinois: Open Court, 2003).

[10] De momento no podemos afirmar contundentemente, al igual que Carnap (1993), que el problema metafísico del ser «es una especie de cáscara vacía», dado que es una «secuencia de palabras carentes de sentido», pero a modo indicativo debo señalar que considero que el mentado asunto metafísico es un «problema» filosófico de dudosa reputación, más bien un pseudoproblema, pero por razones distintas a las que argumenta Carnap, debidas principalmente a cuestiones relativas a su naturaleza, origen y desarrollo histórico. Aunque, esta última sugerencia pareciera seguir la argumentación de Heidegger (*cf.* 2004; 2007; 2006; 2000; 1990; 1994) concerniente a la superación de metafísica, tan sólo es en apariencia, pues según he podido comprobar su indagación histórica y filológica —respecto de este punto— dista mucho de ser competente y suficiente, ya que en mucho no se atiene ni a lo hechos históricos ni a los desarrollos filológicos concretos que dice reconstruir e interpretar, sino en anécdotas poco verosímiles pero tradicionales. Este punto, la indagación concerniente a la naturaleza e historia del significado de la naturaleza de la metafísica, en lo relativo a su origen y desarrollo, me encuentro desarrollándolo en un trabajo de mayor envergadura, aunque avances del mismo ya los he expuesto en Salamanca, Madrid, Valencia, Buenos Aires, Florianópolis, Porto Alegre y Santa María.

II: Definiciones y caracterizaciones de la ontología

§2.1.– Caracterizaciones de la ontología

En la actualidad, dado el amplio mercado de opiniones, existe un sinnúmero de definiciones y caracterizaciones de la ontología, unas débiles otras fuertes, que intentan abordar la cuestión relativa a las caracterizaciones de la ontología con diferentes grados de éxito; *e.g.*, Guillermo Hurtado (2007, pp. 33–46), al abordar esta cuestión, caracteriza la ontología en cinco áreas temáticas [ontología pura, superior, trascendental, categorial y regional] independientes y autónomas que carecen de interrelación e interconexión entre ellas; Raul Corazzon (2014), en perspectiva fenomenológica, distingue entre ontología formal, descriptiva y formalizada; Barry Smith (*cfr.* 2003, 2007, pp. 47–71; 2004, pp. 29–67; 1989, pp. 29–67), dentro de un marco analítico en interacción con la informática y otras disciplinas, establece tres tipos de ontología [formal, descriptiva y formalizada] que tenderían a concentrarse en un tipo de ontología superior con fines aplicados; ésta en su forma más elaborada, serviría de «esqueleto común» para otros dominios más especializados; John Sowa y Nicola Guarino, principalmente, han explorado esta última vía, denominándola ontología aplicada.

En ámbitos externos a la filosofía, es muy extendida la visión caracterizada por Smith, Sowa y Guarino, aunque cada vez tiene una mayor atención al interior de la filosofía.[11] El hecho de que esta opinión sea la más extendida y compartida —por los «miembros» adscriptos a las diferentes redes internacionales (europeas y estadounidenses) de investigación en ingeniería y en ontología aplicada—, no implica que sea del todo apropiada ni acertada, aunque tampoco errada. En las secciones siguientes, retomando un trabajo previo (Vélez León 2006), describiré y analizaré las definiciones más extendidas dentro del marco conceptual denominado *ontología formal*.

[11] A los grupos de investigación referenciados en la nota (7), agréguense los relacionados al Centre for the Study of Mind in Nature (CSMN, Univ. Oslo), el Arché. Centre in Logic, Mind, Language and Metaphysics (Univ. St. Andrews), el Luxemburger Zirkel (Oxford), el Logic, Language and Cognition Research Group (LOGOS, Univ. Barcelona), The Information and Autonomous Systems Research Group, (EHU/UPV), entre otros, quienes sostienen a grandes rasgos pero bajo el mismo patrón los tipos de ontología arriba descritos.

§2.2.– Definiciones más extendidas en *ontología formal*

§2.2.1.– Ontología filosófica

Le concierne el estudio de lo que es, de las clases y estructuras de los objetos, las propiedades, los acontecimientos, los procesos, y las relaciones en cada área de la realidad. En sentido estricto es la ontología tradicional de carácter filosófico, que va de Parménides a nuestros días. En esta perspectiva, «ontología» es sinónimo de «metafísica».

§2.2.2.– Ontología de dominio

Es una representación de las cosas que existen dentro de un dominio particular de la realidad como la geografía, la medicina, las artes, las leyes, etc., en oposición a la ontología filosófica, que tiene toda la realidad como su campo de acción. Una ontología de dominio tiene un vocabulario controlado, estructurado para poder anotar y detallar la información que debe ser investigada con amplitud por humanos y procesable por sistemas informáticos. La ontología de dominio se beneficia de la investigación proveniente de la ontología formal, lo cual asiste en hacer posible la comunicación entre y por medio de las ontologías para la provisión de un lenguaje común y una estructura (mapa) formal común para razonar.

§2.2.3.– Ontología formal

Es una disciplina que ayuda a hacer posible la comunicación por medio de y entre ontologías de dominio para la provisión de un lenguaje común y una estructura (mapa) formal común para razonar. Esta comunicación es posible llevarla a cabo (al menos) mediante la adopción de un conjunto de categorías básicas de objetos, el discernimiento de qué clases de entidades caen dentro de cada una de las categorías de objetos, y determinando qué relaciones tienen aplicación dentro de y por medio de diferentes categorías en la ontología de dominio. La ontología formal toma para si la lógica y metodología de la ontología filosófica. La ontología formal está siendo aplicada en campos como la bio–informática, análisis de inteligencia, ciencia administrativa, entre otros campos científicos y comerciales, donde sirve de base para el mejoramiento de la clasificación, de la organización de la información y del razonamiento automático.

§2.2.4.– Ontología aplicada

A las ontologías mencionadas, se agrega un cuarto tipo, la *ontología aplicada*. Este tipo de ontología es el más complejo de caracterizar, pues no hay un consenso al interior de las áreas de conocimiento externas a la filosofía sobre lo que entienden por ontología. Las definiciones propuestas por dichas áreas discrepan enormemente entre sí, pues las definiciones dadas se basan sobre aquello en lo que trabajan, esto es o bien modelos de conocimiento o bien lenguajes para representar el conocimiento; así tenemos definiciones según el contenido, el volumen, el tipo de estructura, y también según su conceptualización específica del conocimiento, su grado de dependencia, su construcción semántica o la riqueza semántica de su estructura interna. Quizás lo común en todas las definiciones, se considerar a grandes rasgos una ontología como una «organización cognitiva que conforma un sistema de organización del conocimiento», esto es, considerar a la ontología como «sistemas de organización del conocimiento» que tratan de «representar tanto información genérica como información concreta» (Sanchez–Cuadrado et. al 2007, p. 564–65).

Fuera de estos rasgos comunes no es posible definir con claridad lo que es una ontología aplicada, pues como veremos a continuación, de manera frecuente, cuando los autores hablan de este tipo de ontología en realidad sólo coinciden en el uso del término «ontología aplicada» ya que en el fondo están hablando de cosas muy distintas. Al punto que se considera que en este nivel hay una *burbuja ontológica*; no obstante, la mayoría coincide en señalar que la mayor parte de la definiciones dadas por estas disciplinas, toman como base las proporcionadas por Gruber y Guarino. Gruber sostiene que «las ontologías, son una especificación de una especificación»; en tanto que, Guarino las define como «un producto de ingeniería consistente en un vocabulario específico usado para describir una realidad más un conjunto de asunciones relacionadas con el significado del vocabulario» (Sanchez–Cuadrado et. al 2007, p. 563–65).

Sobre esta base, John Sowa (2000) asevera que: «El tema de ontología es el estudio de las categorías de cosas que existen o pueden existir en algún dominio. El producto del estudio, llamado "una ontología", es un catálogo de los tipos de cosas que son asumidas para existir en un dominio de interés, *D*, desde la perspectiva de una persona que usa lenguaje *L* para el propósito de hablar de *D*». Maurizio Ferraris (2003, pp. 116 ss.) en una perspectiva distinta a la de Sowa, y sugiere que la ontología aplicada es la conexión entre la física

ingenua o simple y las suposiciones de la metafísica descriptiva; esto permitiría marcar nuevos rumbos en la posibilidad de construir un círculo hermenéutico tomando como punto de partida el objeto. Este círculo hermenéutico sería capaz de reconocer las objetividades en el mundo en el cual las estructuras conceptuales de la física no son capaces de reconocerlas. Sin embargo, Ferraris sostiene que debemos tomar en cuenta que existen al menos tres nociones comunes en toda indagación que tratan de mentirnos en las raíces de la descripción y aplicación de la ontología: 1) el mundo está lleno de cosas que no cambian, 2) el mundo está lleno de cosas medianas, ni demasiado grandes, ni demasiado pequeñas, 3) el mundo está lleno de cosas que no pueden corregirse.

De manera paralela, Masolo, Oltramari, Gangemi, Guarino, Vieu (2003, pp. 175 ss.) afirman que cuando hablamos de ontología aplicada es para referirnos a una metodología general que involucra la transferencia y uso sistemático de los resultados de un estudio llevado a cabo en disciplinas como la filosofía analítica, la lingüística, las ciencias cognitivas, etc… para el desarrollo de teorías ontológicas bien fundadas. Para estos autores, la hipótesis fundamental de esta ontología consiste en que las teorías desarrolladas por esta metodología, no sólo resultan cognitiva y filosóficamente más transparentes, sino que pueden ser desarrolladas más rápidamente y reutilizadas con mayor facilidad, aumentando la calidad de las aplicaciones en las que son empleadas. En esta concepción el papel de la ontología fundacional es central, ésta es el punto de encuentro y confrontación entre las diferentes teorías de las distintas disciplinas, y de las investigaciones teóricas y aplicadas. En cuanto punto común, las diversas posiciones deben reducirse a un número equivalente a lo más significativo de lo presentado, con la finalidad de obtener «módulos ontológicos» que corresponden a los puntos de vista y posiciones complementadas con informes formales de una biblioteca de ontologías. El concepto de «biblioteca» es una herramienta importante que facilita a las teorías su integración. La integración para una teoría consistente, requerirá la realización de pruebas, y explicaciones de la prueba (todos sobre un camino de diálogo), lo cual significa que al mundo debe ofrecérsele diversas pruebas y que se relacionen con su particular punto de vista sobre el asunto tratado; cuando se haya satisfecho en mayor medida los requerimientos, se podría decir que la teoría integrada, es la mejor teoría, posible, que puede ser aplicada y obtener los mejores resultados en el mundo.

Como puede inferirse, la construcción de una ontología de este tipo, no sólo requiere una correcta fundación y aplicación de una metodología general, sino la elaboración de estrategias adecuadas que sean claras y precisas, al igual que sus términos y significados y definiciones —de tal modo que faciliten la interoperabilidad y su capacidad de reutilización—. Smith, Kusnierczyk, Schober y Ceusters (2006, pp. 60 y ss.) sostienen que además de lo anterior, es necesario distinguir tres niveles de entidades que encontraremos en cualquier ontología que usemos, denominado previamente por Ogden y Richards (en clara correspondencia con la teoría de los tres mundos de Popper y la estratificación ontológica de Hartmann), *Triangulo Semántico* (*vid.* Gráfico Didáctico No. 1):

Nivel 1. Los objetos, procesos, cualidades (calidades), estados, etc... en realidad.

Nivel 2. Las representaciones cognitivas de esta realidad por parte de los investigadores y otros.

Nivel 3. Las concreciones de estas representaciones cognitivas en artefactos figurativos/representacionales.

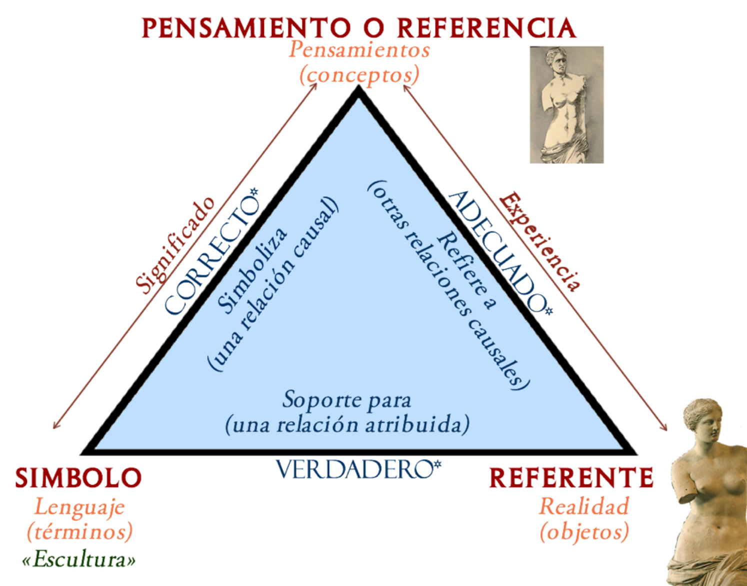


Grafico Didáctico No.1: Triangulo Semántico.
Elaborado por el autor a partir de Smith, Kusnierczyk, Schober, y Ceusters (2006).

Si aceptamos los presupuestos anteriores, plausiblemente, una ontología aplicada, según Barry Smith (2004, pp. 73 ss.), nos llevaría a resolver problemas

de orden práctico, que en todo caso estimularían el desarrollo de diversos tipos de teorías y métodos de rigor en la filosofía. Sin duda es una hipótesis sugerente, pero que debe ser verificada y probada de manera sistemática y rigurosa al interior de la propia filosofía así como en las áreas de conocimiento externas a la filosofía. En una hipótesis de este calibre, los indicios no son suficientes.

III: ¿Ontología u ontologías?

§3.1.– Realismo moderado

¿Podemos considerar realmente que la ontología filosófica, de dominio, formal, y aplicada son distintos tipos de ontología? o más bien ¿Podemos considerar que cada una de ellas es un nivel distinto de la ontología? La respuesta parece estar vinculada a cómo entendamos la estructura y sistema de la realidad. La «problemática ontológica», en tanto anti–realismo analítico, como se anotó, sostiene la tesis de que, existe una realidad compuesta por un lenguaje debido a un mundo, en la que este lenguaje configura este mundo y los mundos posibles, no habiendo otra posibilidad de configuración que el lenguaje. En la medida en que se entiende este lenguaje, se desarrolla y se explica ese mundo. De ahí que para el correcto entendimiento del lenguaje o ese lenguaje, por tanto del mundo, deba realizarse una multiplicidad de análisis, que desemboquen finalmente en un lenguaje formal y formalizado que dé cuenta, configure y desarrolle el mundo o mundos posibles. En todo caso, en cierta correspondencia con los realistas, sostienen que bajo ningún precepto este lenguaje obedece a configuraciones esenciales o ideales, sólo a la existente en el mundo real (*vid.* Lowe 2011; 2018).

El anti–realismo no es la posición que defiendo, sino con una versión del realismo. Es una versión porque estoy de acuerdo parcialmente con ciertas tesis del realismo, por cuanto acepto y admito: 1) que existe una realidad y un mundo independiente de nosotros que se configura a sí mismo, y, 2) que debemos llegar a resultados «aplicables» o que ayuden a desembocar a otras áreas en resultados aplicables; pero estoy totalmente en desacuerdo: a) que el mundo se configure únicamente —o en mayor medida— por el lenguaje; y, por ello mismo, b) que el examen ontológico de la realidad y el mundo se restringa y derive en algo meramente lingüístico.[12] Al igual que otros metafísicos estaría

[12] Con la expresión «meramente lingüístico» no me refiero al lenguaje en cuanto tal, sino en mayor medida a los

tentando a incluir o rechazar un origen y punto de partida esencial o ideal, además de tratar de encontrar el enlace entre este mundo y aquel, pero esto ya rebasa lo ontológico, ese tipo de aventuras metafísicas son de otra naturaleza, aunque seductoras y fascinantes exceden los límites y alcances de la ontología propiamente dicha. La ontología que necesite recurrir al «más allá» para explicar el mundo, esto es entidades esenciales, especulativas o divinas, no sólo es mala ontología y por ende insostenible, sino que corre el riesgo de ser un sin sentido.[13]

§3.2.– Estructura y sistema

En correspondencia con lo indicado, entonces cabe decir que la estructura y sistema de la realidad y mundo —posible[14]— obedece a una dinámica

análisis lingüísticos del lenguaje que pretenden suplantarlo. Una cosa es que el lenguaje forme parte del mundo y nos sirva de medio para interactuar con el mundo, y otra muy distinta que el mundo se configure únicamente por el lenguaje. Ciertamente el mundo no es concebible para nosotros sin el lenguaje, porque precisamente entendemos los límites del mundo en forma diferenciada por él. Para nosotros, fuera de nuestro lenguaje, no hay nada que podamos saber, pensar o expresar sobre el mundo, pero precisamente porque este es una parte de aquel y no su única forma de configuración.

[13] Dado que no es el propósito de este trabajo desarrollar el argumento referido a la no necesidad recurrir al más allá para explicar el mundo, sino señalar las consideraciones a tener en cuenta en la construcción de una ontología, tan solo enunciamos esta observación y dejamos su desarrollo para un posterior trabajo.

[14] La noción de mundos posibles, sostiene que nuestro mundo es un mundo entre otros, un subconjunto de todas las cosas que existen. Esto implica aceptar que existen mundos estructuralmente equivalentes con sus propios lenguajes [formales], que entre sí no tienen ningún estatuto privilegiado, por ejemplo, el mundo y lenguaje del arte o el mundo y lenguaje de la física; no obstante, la idea de aceptar otros mundos equivalentes como mundos posibles, epistémica y ontológicamente legítimos, para acceder y expresar lo cognoscible del mundo no goza de gran aceptación entre ciertos círculos epistemológicos analíticos.

Ahora bien, dentro de la noción de mundos posibles, no existe una sola noción ni dimensión, *e.g.* la dimensión lógica de la noción entiende la noción de mundos posibles como un posible estado de cosas o un posible curso de eventos. Esta concepción es la más extendida entre todas la dimensiones pero al mismo tiempo es la más restrictiva de la noción de mundos posibles, no sólo porque dicha noción transmuta en una especie de «técnica predictiva» que nos permite analizar y visualizar posibles escenarios de un estado de cosas o un curso de eventos, sino porque fundamentalmente, la noción de mundos posibles pierde gran parte de su potencia conceptual. Hablar de proposiciones como conjuntos de mundos posibles, no es un error, pero es limitar innecesariamente el alcance y campo de acción de la noción de mundos posibles. Si entendemos dicha noción en la versión primaría de Lewis [«Nuestro mundo actual es sólo un mundo entre otros»], sería plausible recuperar, entre otras, las dimensiones ontológica y epistémica de la noción de mundos posibles, y por ende la posibilidad objetiva de indagar en formas alternativas y legitimas de acceder y expresar lo cognoscible del mundo. En este trabajo, dados nuestros intereses, tomaré esta como complemento a la noción de mundo regional Husserl y de dominio de Carnap, analizadas en la sección §3.3.1 y §3.3.2 de este trabajo. En mi trabajo «La expresión de lo cognoscible y los mundos posibles» (2016) desarrollo algunos aspectos de la noción de mundos posibles, por limitación de espacio, remito al lector a este trabajo.

interpretacional y racionalidad interactiva —propia—, de la cual son partícipes entre sí todos sus elementos y miembros,[15] lo cual se manifiesta, representa o expresa, en una, varias o múltiples, modalidades, maneras, formas, contenidos, lineamientos, etc. Naturalmente, dentro de esta postura es necesario seguir indagando y relacionado propiedades, con el mismo tipo de análisis y herramientas más sofisticadas, a fin de encontrar patrones y estructuras comunes que relacionen prácticas y resultados de los distintos y diversos elementos —*entes*— de la realidad y el mundo, a fin de establecer si hay varios modos o maneras de ser. Y tal vez así pasemos de la fundamental cuestión «*¿Qué hay*?»[16] a un siguiente tipo de indagación ontológico epistémico–modal que se interrogue por estos elementos, pero ahora bajo la pregunta: *¿Qué pueden ser*?; así podríamos averiguar y relacionar el modo de darse, el modo de acaecer, el modo de expresarse o representarse, la forma de darse…; en fin, los análisis pueden llevarse *ad infinitum* en función de los intereses y finalidades que cada uno persiga. Pues como bien sostiene el profesor Jesús Mosterín (2008, pp. 212–13; 1989, p. 117 ss.): «el mundo no está dividido, articulado o estructurado de por sí de modo unívoco. Somos nosotros los que lo dividimos, articulamos o estructuramos, proyectando sobre las diversas zonas de la realidad nuestros esquemas conceptuales y teóricos, observando hasta qué punto esas zonas de la realidad encajan en los esquemas que sobre ellas proyectamos o hasta qué punto los rechazan»; de lo cual se sigue que conviene tener en cuenta que cada uno de nuestros esquemas designa y representa distintas relaciones y grados de interacción del mundo (y la realidad) por lo que estos deben ser coherentes a nivel interno y bien definidos, al tiempo que fomenten la interoperabilidad de los distintos niveles de relaciones y datos, ofreciendo precisión de los hechos de la realidad en un determinado dominio o mundo. Cada uno de los datos, elementos, categorías, y demás de cada uno de los sistemas del mundo —o mundos posibles—, ciertamente y en efecto tienen sus particularidades, pero

[15] *vid.*, *e.g.*, Jaakko Hintikka¸ *Socratic Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Jaakko Hintikka¸ *Language, Truth and Logic in Mathematics* (Dordrecht: Kluwer Academic, 1998); Jaakko Hintikka¸ *Knowledge and Belief* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962); Jaakko Hintikka, *The Logic of Epistemology and the Epistemology of Logic* (Dordrecht: Kluwer Academic, 1989); Johan van Benthem, *Language in Action* (Amsterdam: North Holland, 1995); Johan van Benthem, *Logical Dynamics of Information and Interaction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); Johan van Benthem, *Logic in Games* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2013).

[16] Esta cuestión en ningún momento debe obviarse, pues sigue siendo fundamental no sólo para asentar los límites y alcances de la indagación, sino la plausibilidad y trazabilidad de la misma; y por ello mismo es al mismo tiempo tan sólo un punto de partida.

comparten ciertos patrones dado que obedecen a una estructura que hace posible este tipo de análisis, dado que, como lo observa Mosterín (2008, pp. 217–18; 1989, pp. 124–26): «Una estructura es algo que tienen en común varios sistemas distintos que no sólo son similares (pertenecientes al mismo tipo de similaridad), sino que además se parecen a algún aspecto de su organización interna», dicho de otro modo, una estructura es «una forma que comparten varios sistemas» similares entre sí que comparten el hecho de ser algo más que similares. De allí que se identifica una estructura con aquello que tienen en común todo los grupos (intensional) o con la clase de todos los grupos (extensional); ciertamente el enfoque extensional es el más sencillo, pero un análisis como el que proponemos debe adoptar un enfoque intensional, sobre todo, pues la construcción de una ontología de este tipo requiere identificar de manera correcta sus patrones para identificar claramente la clase de todos los sistemas que la realizan o incorporan (Mosterin 2008, p. 218), en otras palabras debemos adoptar un enfoque en mayor medida intensional, descriptivo no especulativo si deseamos construir una ontología materialmente adecuada y formalmente correcta dentro de un marco enunciativo apropiado en sus expresiones y relaciones existenciales, axiomáticas y normativas.[17]

§3.3.– Configuración y constitución del/un mundo

En este contexto, afloran dos nociones que necesitan re–entenderse: «realidad» y «mundo». La noción de «realidad» [R], debe entenderse como aquello que *es*. Lo que *es*, esto es: lo presente y lo aparente, lo real y lo posible, lo que hay en el espacio–tiempo y lo que no, lo real y lo virtual, lo sensual y lo mental, lo lógico y lo absurdo,... Plausiblemente, en ella se inscribe el mundo o mundos (regionales/posibles).

La noción de «mundo» [M], debe entenderse como el conjunto de todo lo existente en una misma clase. Por ejemplo, el mundo del arte, el mundo latinoamericano, etc. En este sentido, la idea de mundo se sujeta al sujeto(s) que la constituye(n), que le da(n) un sentido, y dentro de él es posible que existan tantos mundos como sujetos y puntos de vista. Sólo en un mundo hay relaciones, y sólo dentro de él puede haber una dinámica interpretacional y racionalidad interactiva propia, de la cual son participes entre sí todos sus

[17] Dado que no es el propósito de este trabajo desarrollar este punto sino señalar las consideraciones a tener en cuenta en la construcción de una ontología, tan solo enunciamos esta observación y dejamos su desarrollo para un posterior trabajo.

elementos y miembros. En este sentido, sólo en un mundo puede haber un conjunto de relaciones entre sus constituyentes y demás, para que éstas pueden tener un significado, puedan significar, sea cual fuere. En definitiva, sólo en un mundo las cosas —*entes*— pueden tener un significado, pueden significar *algo,* fuera de él son meros objetos carentes de sentido.

En este momento, salta de forma natural a la vista una pregunta: ¿Cómo configurar y constituir un/el mundo —regional/posible—? No es una tarea sencilla, la noción que hemos dado, a pesar de que delimita su alcance, todavía sigue siendo vaga, y ello porque el mundo es algo difuso, sus elementos y sujetos aunque sean intuibles y accesibles no son precisamente de fácil precisión y determinación. La noción antedicha, con ser restrictiva y limitada, tiene la ventaja de ubicarnos dentro del debate acerca de la constitución y configuración de un/el mundo —regional/posible—. Por la similaridad de esta noción y las definiciones previas de ontología, éstas nos remiten a las nociones de ontología, mundo y dominio de Husserl y Carnap.

§3.3.1.– Ontología formal y regional en Husserl

Husserl en sus indagaciones para tratar tanto las entidades reales como las entidades ideales, se vio en la necesidad, de configurar un marco filosófico apropiado para tal fin, es así que se embarca en la empresa de configurar, lo que él llamará una «ontología formal» y «ontología regional». En las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913], Husserl dice al respecto: «la ontología formal (siempre entendida como la lógica pura en toda su extensión hasta la *mathesis universalis*) es ésta, como ya sabemos, una ciencia eidética del objeto en general. Objeto es, en el sentido de ella, toda cosa y cada cosa» (*Ideas*, I, pp. 34). Esto quiere decir que, la ontología formal es una «teoría a priori de la ciencia cuya misión radicaba en la investigación de aquello que hace de los distintos saberes una ciencia sensu stricto o, dicho con otras palabras, en la fijación de las condiciones de posibilidad (noéticas y lógico–objetivas) del conocimiento científico» (Crespo 2008, pp. 143–44). Si podía diseñarse esta ciencia, lo siguiente es hacer un «inventario de sus problemas». Ahora bien, la ontología formal «no es propiamente una región, sino la forma vacía de la región en general, que en lugar de tener junto a sí, tiene más bien bajo sí (aunque solo *formaliter*) a todas las regiones con todos sus casos especiales o dotados de un contenido material», de modo que: «la ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las ontologías posibles

(*scilicet*, de todas las "verdaderas" ontologías, las materiales), en que prescribe a las ontologías materiales una constitución formal común a todas ellas —incluida aquella constitución… de región y categoría» (Husserl, *Ideas*, I, p. 33)—. De esta manera, Husserl, rompe con la tradición metafísica, y abre un nuevo horizonte para la ontología, al subdividirla en, al menos, dos nuevas ramas: a) la *ontología formal* que se ocupa de las esencias formales, y, b) las *ontologías regionales* que tratan de las esencias materiales [cuyo contenido está limitado a una región].

Las ontologías regionales son posibles porque hay regiones, y estas no son otra cosa que: «la unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto, o la complexión una por su esencia, de los sumos géneros que corresponden a la ínfimas diferencias dentro del concreto» (Husserl, *Ideas*, I, p. 43). Dicho de otra manera, una región es la totalidad de los elementos que le corresponden a un conjunto dado; en donde, «el conjunto de las verdades sintéticas fundadas en la esencia regional constituye el contenido de la ontología regional», esto es: «el conjunto total de las verdades fundamentales entre ellas los axiomas regionales, deslinda —y nos define— el conjunto de las categorías regionales», ahora bien, estos «conceptos… dan expresión a peculiaridades de la esencia regional o expresan con universalidad eidética lo que no puede menos de convenir "a priori" y "sintéticamente" a un objeto individual de la región». Por tanto, la aplicación de los conceptos «regionales» a individuos dados es una aplicación regulada por los «axiomas regionales (sintéticos)» (Husserl, *Ideas*, I, p. 44). Recuérdese que una categoría de una región, remite a la región respectiva [*e.g.*: la región del arte]; y también, a la «forma de la región en general», esto es, a «la esencia formal objeto en general» y «las categorías formales» inherentes a esa esencia material (Husserl, *Ideas*, I, p. 33). Esta noción es importante tenerla a la vista, especialmente cuando se trata las nociones de «inferencia» y «verdad» en Frege, y de «metalenguaje» y «lenguaje» en Tarski.

Ahora bien: «toda región objetiva se constituye en la conciencia», esto quiere decir que «un objeto determinado por el género regional tiene en cuanto tal y en tanto es real sus modos diseñados a priori de ser perceptible, en general representable clara u obscuramente, concebible, comprobable», con lo cual: «toda región brinda aquí el hilo conductor a un grupo peculiar y cerrado de investigación», de modo que «la idea de cosa, está representada en la conciencia [regional] por el concepto «cosa» dotado de cierto contenido noemático» (Husserl, *Ideas*, I, pp. 355–56). Si de alguna manera se puede representar esto, sería de acuerdo al siguiente Gráfico Didáctico:

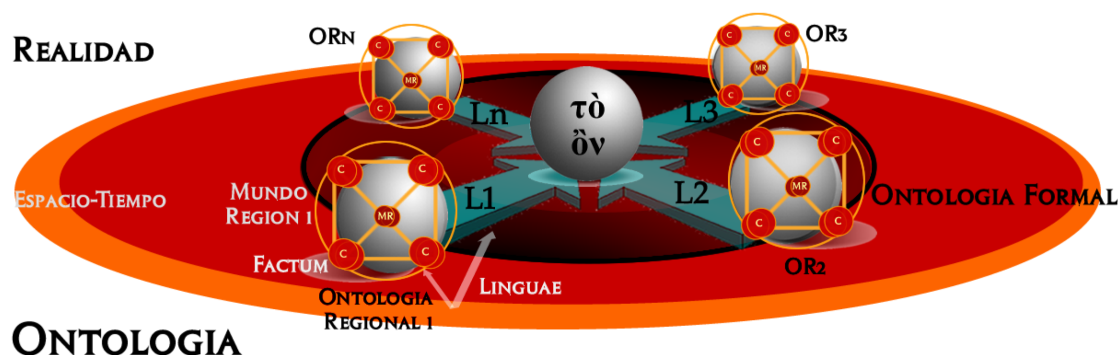


Grafico Didáctico No.2: Ontología Formal y Regional.
Elaborado por el autor a partir de Husserl (1913).

A este respecto, finalmente conviene decir que, como se puede observar en la representación gráfica, las ontologías regionales se asientan sobre la ontología formal. Cuántas ontologías regionales puedan asentarse dependerá de cuántos [mundos] regionales puedan constituirse, esto es, cómo la totalidad de los elementos inherentes a un conjunto concreto puedan agruparse en torno de un objeto peculiar y cerrado de investigación. Y en donde, por defecto, sus conceptos y normas estarán regulados por sus propios axiomas (sintéticos). Esto es, el «concepto regional, «objeto», determina el sistema de axiomas formales y con él el conjunto de categorías formales («analíticas»)» (Husserl, *Ideas*, I, p. 44). A partir de este armazón, Husserl, parece haber encontrado una salida al problema de las entidades ideales,[18] sin necesidad de recurrir a algún tipo de argumento ontológico, sin embargo, queda una interrogante ¿Cómo determinar cuál es la totalidad de los elementos de un mundo regional? Evidentemente aquí no vamos a intentar dar una solución a esta cuestión, pero si vamos a señalar, que las nociones ontológicas planteadas por Husserl,[19] abren

[18] Sobre la noción de entidades ideales, véanse: David Wooduff Smith, «Mind and Body», en *The Cambridge Companion to Husserl*, editado por Barry Smith y David Woodruff Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 323–393; Antonio J. Diéguez Lucena, «La relación entre la lógica pura y la ontología formal en la filosofía de Husserl», *Thémata* 4 (1987), pp. 27–38; Rosemary Rizo–Patrón de Lerner, «Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites», *Areté* 24:2 (2012): pp. 351–383; Rosemary Rizo–Patrón de Lerner, «Objetividades matemáticas, ¿reales o ideales? Reflexiones desde el pensamiento de Edmund Husserl», *Areté* 24:1 (2012): pp. 181–201.

[19] De modo mucho más concreto, Paredes Martín (2004, p. 115) sintetiza estas nociones así: «Husserl menciona que la doctrina de los todos y las partes, a la que dedica su Investigación III, pertenece a la ontología formal [Hua. XIX/1, Introducción a Inv. III, p. 228], que en los géneros o categorías materiales se enraízan las ontologías materiales [Hua. XIX/1, § 11, p. 256] y, al final de dicha Investigación, afirma que la elaboración y el desarrollo

nuevas perspectivas para la indagación de ciertos mundos regionales, que se presentan problemáticos para ciertos abordajes tanto de la lógica como de la metafísica analítica.

§3.3.2.– Dominio, descripción y estructura en Carnap

Rudolf Carnap en su *Der logische Aufbau der Welt* [1928] entra en debate con Husserl. No podemos decir que hay una influencia de Husserl sobre Carnap pero si una recepción por parte de éste de la obra de aquel. No es influencia porque a Carnap no le interesa la intencionalidad. De los parágrafos 10 al 16 se puede observar claramente esta «relación» entre ambos autores.[20] La noción de *dominio de objetos* en Carnap y *ontología regional* en Husserl se pueden caracterizar como similares, también el de *caracterización* y de *descripción*, así como el de *relaciones estructurales* y de *intersubjetividad*, y el de *entidades estructurales* y de *vivencias*; por señalar algunas. Ahora bien, lo que me interesa señalar aquí es cómo abordar la pregunta planteada en el parágrafo anterior: ¿Cómo determinar cuál es la totalidad de los elementos de un mundo

sistemático de la naturaleza y de todas sus objetividades (*Dinglichkeiten*) es tarea de una ontología de la naturaleza [Hua. XIX/1, § 25, p. 297], cuyo contenido queda fuera del propósito de esta obra».

[20] Aunque esta «relación» entre Husserl y Carnap, no ha sido lo suficientemente explorada, y en este trabajo no se tiene como propósito, sólo enunciamos algunas semejanzas que serán desarrolladas en un posterior trabajo, en tanto, se puede consultar: Steve Awodey and Carsten Klein (eds.), *Carnap Brought Home. The View from Jena* (Chicago: Open Court, 2004); Thomas Bonk (ed.), *Language, Truth and Knowledge. Contributions to the Philosophy of Rudolf Carnap* (Dordrecht: Springer Science, 2003); Carlos Alberto Cardona Suárez, «Carnap y Husserl: a propósito de la constitución de la experiencia», *Diánoia* 64 (2010): pp. 153–173; Matti Eklund, «Carnap's Metaontology», *Noûs* 47 (2013): pp. 229–249; Michael Friedman y Richard Creath (eds.), *The Cambridge Companion to Carnap* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Michael Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger* (Chicago: Open Court, 2000); Hannes Leitgeb, «New Life for Carnap's *Aufbau*?», *Synthese* 180 (2011): pp. 265–299); Carlos Ulises Moulines, «Las raíces epistemológicas del *Aufbau* de Carnap», *Diánoia* 28 (1982), pp. 213–234; Pawel Przywara, «Husserl's and Carnap's Theories of Space», *PhilSci–Archive* 2858 (2006); Alan W. Richardson, «Logical Idealism and Carnap's Construction of the World», *Synthese* 93 (1992), pp. 59–92; Alan W. Richardson, *Carnap's Construction of the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Guillermo E. Rosado, *The Young Carnap's Unknown Master. Husserl's Influence on Der Raum and der logische Aufbau der Welt* (Aldershot: Ashgate, 2008); Verena E. Mayer, «Die Konstruktion der Erfahrungswelt: Carnap und Husserl», *Erkenntnis* 35 (1991), pp. 287–303; Verena E. Mayer, «Die Konstruktion der Erfahrungswelt: Carnap und Husserl», en *Erkenntnis Orientated: a Centennial Volume dedicated to Rudolof Carnap and Hans Reichenbach*, editado por Wolfgang Spohn (Dordrecht: Kluwer, 1991), pp. 287–303; Verena E. Mayer, «Carnap und Husserl», en *Wissenschaft und Subjektivit*ät, editado por David Bell y Wilhelm Vossenkuhl (Berlin: Akademie Verlag, 1992), pp. 185–201; Andre W. Carus, *Carnap and twentieth–century thought. Explication as Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Richard Creath (ed.), *Rudolf Carnap and the Legacy of Logical Empiricism* (Dordrecht: Springer, 2012).

–regional/posible–? Carnap en la *Aufbau* plantea la cuestión en los siguientes términos:

> Una proposición científica tiene sentido si se puede indicar la referencia del nombre del objeto dado. Hay dos maneras posibles de hacer esto. La primera consiste en un mero «señalar». El objeto que se indica se hace perceptible al señalar por medio de una expresión apropiada, p. ej. «ese es el Feldberg». La segunda consiste en una descripción unívoca que llamamos «caracterización». La caracterización no enumera todas las propiedades del objeto, con lo cual remplazaría la percepción concreta sino que apela precisamente a la intuición. Dicha caracterización no indica siquiera las propiedades esenciales, sino solamente tantas propiedades características como *hagan posible el conocimiento univoco del objeto referido del dominio de objetos de que se habla…*
>
> Para que la caracterización sea válida no basta con que la oración caracterizadora tenga sentido; sino que se tiene que encontrar, en el domino de los objetos indicados, primero, por lo menos un objeto que tenga las propiedades características referidas; y segundo, que haya un solo objeto tal. Por eso, las cuestiones de si una «caracterización» caracteriza una cosa y qué es lo que caracteriza, no pueden ser resueltas *a priori*, sino sólo en vista del dominio de objetos de que se trate.
>
> Como vimos en los ejemplos anteriores, en la mayoría de los casos la caracterización indica la relación que el objeto descrito tiene con otros objetos. Por eso, por lo pronto parece que mediante toda caracterización individual, el problema de la determinación del objeto ha dado un paso atrás y que a fin de cuentas sólo podría ser resuelto por medio de un mero señalar. Sin embargo, como veremos más adelante, en principio es posible constituir un sistema univoco de caracterizaciones dentro de un dominio determinado de objetos, sin tener que recurrir al mero señalar. Desde luego, tal posibilidad no existe en todos los casos, y no se puede decidir *a priori* si existe o no para un dominio determinado de objetos. La pregunta por esta posibilidad es de especial importancia para el dominio total de los objetos del conocimiento. Tampoco esta pregunta puede ser resuelta a *priori*. Sin embargo, el suponer dicha posibilidad es, como veremos después el presupuesto necesario para establecer una ciencia intersubjetiva, puramente racional (Carnap 1998, p. 23).

Como se puede inferir, Carnap no intenta sólo explicar la búsqueda de la precisión por parte de la ciencia, sino también su objetividad, esto es el que sea «capaz de aplicar sus estructuras conceptuales a la realidad empírica», dicho de otra manera, lo que busca Carnap es: «un tipo de sistema formal que, siendo formal, sea igualmente capaz de suministrar definiciones explícitas de los conceptos involucrados» (Peláez Cedrés 2010, p. 49). Carnap intenta demostrarlo en su ampliamente conocido ejemplo del *mapa de la red ferroviaria*

euroasiática (*cf.* Carnap 1998, §14, pp. 24–27). De éste ejemplo Carnap obtiene las siguientes observaciones:

> …con base en la descripción de una estructura, hecha mediante la caracterización de una o de más relaciones estructurales que pertenecen a un dominio determinado de objetos, será posible muchas veces caracterizar objetos particulares por medio de meras proposiciones estructurales, sin señalarlos si el dominio de objetos no es muy estrecho y si la relación o las relaciones tienen una estructura suficientemente múltiple. Cuando todavía no es posible hacer esto unívocamente se tendrá que ampliar el dominio de objetos, o se tendrá que recurrir a la ayuda de otras relaciones. Si a pesar de haber recurrido a todas las relaciones que establecen las ciencias, no hay ninguna diferencia entre dos objetos determinados pertenecientes a un dominio, entonces para las ciencias dichos objetos son completamente iguales, aunque subjetivamente sean considerados como diferentes. (Hacemos notar que si se han cumplido todos los presupuestos mencionados, ambos objetos no sólo tienen que valer como iguales, sino como idénticos en sentido estricto. Aquí no podemos fundamentar esta aseveración que aparentemente es paradójica). Así pues, *el resultado es que en general es posible caracterizar unívocamente una estructura indicando meramente sus propiedades estructurales en tanto que a la ciencia le sea posible establecer una diferencia entre ellas.* La caracterización anterior solamente fracasa ante dos objetos, si al aplicar los medios de las ciencias en nada se diferencian entre sí (Carnap 1998, §15, p. 27).

En resumen, respecto de este punto, como se puede observar, Carnap, considera que con la caracterización de estructuras es posible que los objetos empíricos se correspondan con ciertos signos, estos hacen posible el acceso a la elaboración conceptual. Pero para que esto sea eficaz, efectivo y económico estos signos deben corresponderse con los objetos empíricos, de lo contrario es mera especulación. Aquí todo se define, si puede hablarse de definir, por la correspondencia entre los elementos del conjunto (a constituir y configurar).

§3.3.3.– Condiciones de posibilidad de un/el mundo

Dicho lo anterior, ¿es posible constituir y configurar un/el mundo —regional/posible—? Husserl manifestaba que para cada mundo regional existe una ontología regional, lo que para nuestros efectos significa que para cada mundo —regional/posible— exista una ontología —regional/posible/formal—. Ahora bien para que se constituya un mundo —regional/posible—, es necesario que la totalidad de los elementos inherentes a dicho conjunto concreto [ϕ (*e.g.* mundo del arte)] puedan agruparse en torno de un objeto peculiar y cerrado

de investigación [φ (*e.g.* obra de arte)]. Sólo a partir de esto se puede constituir una ontología —regional/posible/formal—. Esto significa, de acuerdo a nuestros propósitos, que es necesario determinar la totalidad de dichos elementos inherentes a dicho conjunto concreto ϕ, lo cual implica que debemos tener un mapa correcto y adecuado que designe y represente no sólo los elementos implicados sino sobre todo las distintas relaciones entre ellos, que sea coherente a nivel interno y bien definido, al tiempo que fomente la interoperabilidad de los distintos niveles de relaciones y elementos, ofreciendo precisión de los hechos de la realidad en dicho mundo. Carnap considera que esto puede hacerse a través de una caracterización de estructuras, o por utilizar un término más actual, una cartografía lógico conceptual que represente la relación de correspondencia entre los signos y los objetos empíricos. De lo anterior, resulta que si queremos constituir y configurar un/el mundo del arte y por ende su ontología, ante todo, en primer lugar debemos contar con un mapa que nos permita dar el paso a la elaboración conceptual y categorial. ¿En la actualidad para ϕ poseemos dicho mapa? Con rigor y precisión no. Si queremos hablar acerca de un mundo ϕ y su ontología, de manera no especulativa, ya no se diga de modelarla o describir su funcionamiento, resulta imprescindible avanzar en esta dirección, sólo de esta manera parece ser plausible y viable en sentido estricto y riguroso una ontología —regional/posible/formal—.

§3.3.4.– Conocimiento y estructura del mundo real. La ley ontológica fundamental del Hartmann

Como señalamos en §3.3.1 y §3.3.2, en tanto se constituya un mundo, esto es la totalidad de los elementos inherentes a una conjunto concreto que puedan agruparse en torno de un objeto peculiar y cerrado de investigación, puede constituirse una ontología —regional/posible/formal—. Dicho de otra forma, la posibilidad de configuración de un mundo —regional/posible/formal— depende directamente de la existencia de unas condiciones epistemológicas materiales y formales y sobre todo de unas condiciones de efectiva existencia que hagan posible dicha configuración, sólo de esta manera podrían conformarse el o los respectivos conjuntos concretos [ϕ, μ, γ, ψ,…], sobre los cuales se asentaran el o los mundos [ϕ, μ, γ, ψ,…], al tiempo que permitiría inquirir, relacionar y atribuir las propiedades que les son «propias». Estas condiciones, entre otras, están relacionadas con la existencia de un conjunto de

prácticas y resultados que a lo largo de la historia se hayan reconocido e identificado como propias de dicho mundo [ϕ, μ, γ, ψ,…].

Ahora bien, sobre los eventuales resultados, se erige la posibilidad de la constitución del mundo [ϕ, μ, γ, ψ,…]; dicha posibilidad se basa en la probabilidad de que hay cómo dotar a este conjunto de los elementos que le son inherentes y se agrupan en torno de su objeto peculiar y cerrado de investigación: φ.

Una de las formas de constituir un mundo [ϕ], es agrupando los elementos individuales en categorías dinámicas interrelacionadas entre sí y en torno de [φ]. Asumimos hipotéticamente que dichas categorías pueden empezar a configurar la estructura lógico–ontológica del mundo [ϕ], pues en nuestro criterio, se reproducirían en cualquier mundo [ϕ, μ, γ, ψ,…], independientemente de su tamaño, ubicación, aspecto, distribución o área. Naturalmente, esto significa que, dichos mundos, no sólo tienen patrones comunes en el leguaje y existencia, sino que tienen, por así decirlo, un propio mundo interior, que como se entenderá merece otro tratamiento.

De entre los posibles tratamientos acerca de la constitución del mundo, que son pertinentes a la problemática que abordamos, en mi opinión, el planteamiento de Nicolai Hartmann ofrece un abordaje que puede proporcionarnos una vía plausible de comprensión y esclarecimiento de lo hasta ahora tratado. En relación a este punto, Hartmann sostiene que este mundo interior, que es parte de lo que denomina «mundo real», a su vez es parte también de una estructura, de la estructura del mundo real. Respecto de ésta, Hartmann, sostiene que: (1) «no es ni totalmente incognoscible ni totalmente cognoscible», es ante todo, «cognoscible conceptualmente hasta una frontera determinada que es lo que hay que conocer (y acaso hay que seguir desplazando hasta lo incognoscible)»; y por ello mismo, (2) hay que «evitar el error que la filosofía ha cometido a menudo al traspasar sin el menor reparo», por decirlo de alguna manera, «a otros ámbitos principios que hayan sido reconocidos como válidos en un determinado ámbito [del ser]». De allí que, para Hartmann (1957, p. 112; 1954, p. 30 ss.), el trato con *algo*, con el mundo real, no es otra cosa que un «conocimiento como tendencia», es decir una aproximación a la imagen,[21] expresión o representación de *algo*, y en cuanto

[21] Téngase presente que: «la imagen del objeto en el sujeto se concibe en este caso como "efecto" del objeto, y el efecto es, por consiguiente, de esencia diferente a la causa» (Hartmann 1957, pp. 381).

ello, una aproximación «al pleno contenido del objeto». Por ende, nuestro conocimiento de *algo*, del mundo, sólo es aproximativo, ya que al menos, en él hay una parte que es: a) conocida (*objectum*); b) otra que se pretende conocer (*objiciendum)*; c) otra que es desconocida (*transobjetivo*); y d) una que es incognoscible (*irracional* o *transinteligible*).

Visto así, la comprensión y entendimiento del conocimiento [de *algo*], es un proceso de aprehensión, que sólo puede mostrarnos lo conocido, aquello que pretendemos conocer, pero también aquello que nos es desconocido, y sobre todo que nos permite tomar consciencia de que siempre hay algo incognoscible; esto es: «una categoría que» está «representada en el objeto más no en el conocimiento», lo cual constituye «necesariamente una deficiencia en la estructura de conocimiento, una inadecuación con respecto al objeto y, por consiguiente, un rasgo incognoscible del objeto» (Hartmann 1957, p. 424). Por consiguiente, como podrá inferirse, el proceder en toda investigación [al menos, de este tipo], «se atiene [y debe atenerse] al lado cognoscible de los objetos», pues el sentido común nos dice que, «querer conocer lo incognoscible mismo, sería una pretensión absurda» (Hartmann 1954, p. 32).

Así, Hartmann retoma uno de los principios *par excellence* del método fenomenológico: *zurück zu den Sachen selbst!* [«vuelta a las cosas mismas» (*cf.* Husserl, LU II/1: 6/218)], el cual será adaptado a su particular método de indagación.[22] Ahora bien, la asunción de este principio en los *Grundzüge*, tiene

[22] Este método se explicita en los *Grundzüge*, que se gestan bajo la influencia de la teoría de los objetos de Alexius Meinong y la fenomenología y más específicamente *su* método, que a criterio de Hartmann, debía ser el instrumento por excelencia para introducirse y atacar los problemas filosóficos, dado su potente y eficaz proceso descriptivo; sin embargo, la fenomenología —en cuanto método— sólo podía ser el primer paso del quehacer filosófico, ya que si sólo nos quedamos en él se podía caer en un «*idealismo subjetivo transcendental*» ya superado. Hartmann, considera que el proceso completo consiste en una progresión de procedimientos: (1) Fenomenología (descripción de lo dado –fenómeno, historia, ciencia–); (2) Aporética (análisis y problematización de los problemas de la descripción); y (3) Teoría (sistematización del contenido – ontología); no pudiendo abreviarse ni recortarse ninguno de los procedimientos de esta progresión. La fenomenología y aporética, cada una de ellas, por sí son un amplio dominio de trabajo, un ciencia entera, en palabras de Hartmann. En estos debe ponerse el mayor énfasis, puesto que ninguno es definitivo y verdadero. De acuerdo con Hartmann, aquí es precisamente donde se debe «crear fundamentos sólidos —no los fundamentos objetivos de la teoría (éstos más bien deben ser encontrados sólo cuando empieza el estudio de las aporías), sino los puntos de partida del conocimiento, en cuanto que éste debe ser algo más que una descripción— (Hartmann 1989, pp. 15–16). Cabe tener presente que, Hartmann, sostiene que el objetivo del método fenomenológico es conseguir una descripción que «a pesar de que parta del ejemplo, no sea empírica, no esté supeditada al ejemplo singular, no esté abstraída de él» (Hartmann 1957, p. 99). Así, «el método fenomenológico se presenta, bajo esta definición, como un medio óptimo para clarificar cuales son los rasgos que un evento debe poseer para ser denominado perceptivo» (Echarte 2007, p. 654).

un doble efecto, por una parte no sólo es atacar las teorías idealistas y otras al uso, sino también desligarse fehacientemente del neokantismo y de la propia fenomenología [husserliana] —mas no de su método—.[23] Ir a las cosas mismas, para Hartmann, es atenerse a lo cognoscible de los objetos y no —única y exclusivamente— a las teorías sobre los objetos, dicho de otra manera, es una vuelta a las cosas mismas y no a las opiniones sobre las cosas. Hartmann, resume contundente y magníficamente éste planteamiento, que es central en su filosofía:

> ...la conciencia natural de la realidad es un fenómeno básico y en cuanto tal no puede impugnarse en absoluto. Los fenómenos son siempre más fuertes que las teorías. El hombre no puede cambiar los fenómenos; el mundo permanece como es, piense lo que piense el hombre sobre él. El hombre solamente puede captarlo o errarlo (Hartmann 1989, pp. 8–9).

Llegados a este punto, entonces ¿Qué es cognoscible? ¿Qué es lo cognoscible del mundo? En base de lo anterior, Hartmann asevera que el mundo no es una entidad teórica abstracta, absoluta, indistinguible, sino al contrario, es una entidad compleja, dinámica e interactiva que tiene niveles [o estratos] de realidad, los cuales se corresponden con un determinado proceso, temporalidad o individualidad de la realidad, ya que el «concepto de realidad no adhiere a materialidad ni espacialidad, sino tan sólo a temporalidad, carácter de proceso e individualidad» (1949, p. 789), y esto porque:

> La nueva ontología parte de otras reflexiones. No ve separación entre «configuraciones» (lo que suele llamarse objetos) y «procesos», sino fusión de ambos. Todo ente real se halla en devenir, tiene su aparición y su desaparición; las estructuras dinámicas primarias, desde el átomo hasta las nieblas espirales, son estructuras de procesos al igual que las estructuras de articulaciones y de formas (*Gestalt*). Esto vale en mayor grado aún para las estructuras orgánicas, así como para la conciencia en cuanto totalidad anímica y para las ordenaciones de la comunidad humana.
>
> En estas estructuras rige una especie de conservación distinta a la propia de la sustancialidad, a saber, la conservación por medio del equilibrio interno, la regulación, la reproducción autónoma y hasta la transformación espontánea. Cabría designarla como «consistencia», por oposición a la "subsistencia". Si bien su resultado no es una

[23] Las objeciones de Hartmann a la fenomenología las podemos examinar en *Zur Grundlegung der Ontologie*, especialmente en el parágrafo 11 de la Introducción y capítulos 9a, 10 c, 17 f, 36 e, 39 d, 42 c y 46 a.

perduración eterna, es lo suficientemente prolongado como para conferir a las estructuras la función de soporte de los estados variables (accidentes) (Hartmann 1949, p. 788).

Cada nivel de la realidad esta emparejado con un grupo de categorías, característico y distinguible del resto, pero que a su vez comparten elementos comunes. En este sentido puede decirse que las categorías se corresponden con familias específicas del ser real. Así, tenemos categorías fundamentales, las más generales y simples, están contenidas, por ser comunes, en todos los estratos, en cada una de las categorías especiales de los niveles de realidad, pero no se agotan en ellos, precisamente por ello pueden ser pensadas a pesar de lo real material:

> El ser mismo no se deja definir ni explicar; pero es factible distinguir las especies del ser y analizar sus modos. De esta manera es posible iluminarlas desde dentro. Esto tiene lugar en el análisis modal del ser real y del ideal, donde todo está en función de las relaciones internas existentes entre posibilidad, realidad y necesidad. Estas relaciones son completamente distintas en cada esfera del ser, y hasta difieren en la esfera lógica y en la del conocimiento. Su indagación constituye el objeto de toda una ciencia, por lo demás nueva: el *análisis modal*. Ella constituye la médula de la nueva ontología.
>
> Todo lo demás pertenece a la doctrina de las categorías. Esta comprende los principios comunes (categorías fundamentales) y los principios especiales de los estratos del ser. Estos últimos no se limitan en su totalidad a un estrato; algunos irrumpen en jerarquías superiores del ente, otros se truncan en las fronteras de los estratos...
>
> Por otra parte, en cada límite de los estratos se presentan nuevos principios (…). A esto se suma la forma de la determinación supracausal del proceso constitutivo, a partir del sistema de disposiciones. Estas categorías no afectan al ser anímico, sino que permanecen vinculadas al mundo espacial» (Hartmann 1949, p. 788).

Para Hartmann, los niveles [o estratos] son el verdadero marco constructivo del mundo real; éste tiene unidad, su unidad no es la unidad ni de un principio ni de un centro:[24]

[24] *vid*., *e.g*., Roberto Poli, «Nicolai Hartmann», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* editada por Edward N. Zalta (Stanford, CA: CSLI–Stanford University, 2012), disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/nicolai-hartmann/>; Roberto Poli, «Levels», *Axiomathes* 1–2 (1998), pp. 197–211); Roberto Poli, Carlo Scognamiglio y Frederic Tremblay (eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann* (Berlin–Boston: De Gruyter, 2011); Claudio Gnoli y Roberto Poli, «Levels of Reality and Levels of Representation», *Knowledge Organization* 21:3 (2004), pp. 151–160); Ricardo Maliandi y Stella Maris Muiños de Britos (eds.), *Nicolai Hartmann. Recuperación de un pensamiento decisivo* (Lanús: Edunla, 2010); José Vega Delgado, *La filosofía alemana. Prolegómenos para la superación de la filosofía* (Cuenca: Universidad de Cuenca,

> …resulta imposible una metafísica basada en un único principio —o en un único grupo de principios—, tal como anteriormente se solía proyectar. Son falsas todas las imágenes unitarias construidas acerca del mundo: tanto la «metafísica desde abajo» como la "metafísica desde arriba" (tanto partiendo de la materia, como del espíritu). Hay un sistema natural del mundo que no es construido. Su estructura puede ser obtenida de los fenómenos. No conduce a una unidad «puntual», ni a una «centralista», no desemboca en una causa primigenia (*Urgrund*), ni en un objetivo supremo (Hartmann 1949, pp. 788–89).

Así la unidad del mundo real está dada por el orden de los niveles de la realidad, en tanto que la causalidad de la estructura del mundo real por el equilibrio interno, la regulación e inclusive la transformación espontánea:

> Su causalidad no es la de la *causa inmanens* que se conserva en el efecto, sino la de la *causa transiens* que desaparece en su efecto. Por consiguiente, su efecto no está contenido en la causa, sino que se origina de nuevo.
>
> El proceso causal, en este nuevo sentido, no es un desenvolvimiento de algo que ya estaba contenido en la causa, sino un engendrar productivo (Hartmann 1949, p. 788).

Uno de los aspectos más interesantes de la teoría de Hartmann sobre la construcción estratificada del mundo es la relativa a qué tipos de relación conectan los niveles unos con otros; desde un punto de vista categorial puede ser resuelto con relativa facilidad, no obstante se pueden presentar situaciones categoriales que requieren de otro tipo de tratamiento. Veamos. En la estructuración del mundo, Hartmann (1949, p. 790) entiende que «los estratos superiores no flotan libremente. Sólo subsisten posándose en los estratos inferiores, sostenidos por éstos. Pero difieren en la manera de posarse». Estas distintas maneras pueden o bien ser el caso de una «relación de superformación [*Überformung*]» o bien de una «relación de superestructuración [*Überbauung*]»; [25] en el primero «las categorías del estrato inferior irrumpen en

1989–91); José Vega Delgado y Francisco Álvarez González, *La filosofía de Nikolai Hartmann* (Cuenca: Universidad de Cuenca, 2004).

[25] Poli (2012) problematiza y clarifica un poco más este asunto, en los siguientes términos: «Dejando a un lado las categorías generales, dos principales situaciones categoriales pueden ser distinguidas: (a) Ser A y B son categorialmente diferentes porque las categorías en el cual el primero se fundamenta son parcialmente diferentes de las categorías sobre las que el segundo se fundamenta, en el sentido de que este último está fundamentado en nuevas categorías (lo cual implica que el segundo incluye al menos un novum, una nueva categoría no presente en el primero); (b) Ser A y B son categorialmente diferentes porque las categorías en las cuales el primero se

el superior», en el segundo, «una parte substancial de ellas queda rezagada». Esta «construcción estratificada del mundo surge de la relación entre las categorías (principios y leyes) de los estratos sobrepuestos unos a otros», no obstante se debe tomar muy en cuenta que «el retomo de las categorías inferiores en los estratos ontológicos superiores constituye la unidad del mundo; la nueva inserción de las categorías superiores (el *novum* categorial) constituye su permanente diversidad»; sí se intenta reducir todo a un denominador común, se está condenado al fracaso, al igual que «cualquier metafísica monista» (Hartmann 1949, p. 790).

Esta estructuración tiene la forma de niveles [o estratos], en la que cada uno es una orden determinado, Hartmann, distingue cuatro: «físico–material, viviente orgánico, anímico y espiritual–histórico», cada uno de estos posee sus propias leyes y principios. De acuerdo con Hartmann (1949, p. 788), el nivel superior «es soportado en su integridad por el inferior», pero «sólo parcialmente determinado por él», ya que «los principios inferiores determinan las formas superiores, sólo en cuanto "a la materia"» (p. 791), dado que los superiores poseen su «autonomía [libertad]» por sí mismas, gracias a la inserción del *novum* categorial en éstos. La idea que subyace aquí es que si bien ciertas estructuras y leyes pueden ser distintas entres niveles, y aun teniendo sus propios grupos específicos de categorías, de ningún modo algún nivel es más o menos real que otro.

Esta investigación sobre las relaciones entre las categorías fundamentales y la especificidad de cada uno de los niveles [o estratos], así como de las leyes que rigen los distintos niveles de realidad y su conexión, llevó a Hartmann a formular un conjunto de leyes de estratificación y de dependencia entre los diferentes niveles [o estratos]. En este sentido, para Hartmann, la ley ontológica fundamental de la conexión del mundo está contenida en dos tesis:

1. — Los principios inferiores son los de mayor fuerza y soportan todo; no pueden ser anulados por la forma superior.
2. — Los principios superiores, aunque son los más débiles, son independientes en cuanto a su *novum*, y poseen, por encima de los primeros, un campo de acción ilimitado (1949, pp. 791).

fundamenta y aquellas en las cuales el segundo se fundamenta forman dos grupos enteramente diferentes (desunidos) de categorías. Siguiendo a Hartmann, las dos relaciones pueden ser nombradas respectivamente relaciones de superformación (*Überformung*) y superposición (*Überbauung*)».

A partir de esta ley ontológica fundamental, Hartmann «deriva» un conjunto de leyes que conciernen a la conexión entre las categorías de un sólo nivel [o estrato], que de alguna manera ya estaban contenidas en las descripciones previas:

> 1. — En todo solapamiento de estratos de ser siempre hay categorías del estrato inferior que reaparecen en el estrato superior, pero nunca hay categorías del estrato superior que reaparezcan en el estrato inferior. (...) El recubrimiento de categorías tiene lugar sólo hacia arriba.
> 2. — La reaparición de categorías es siempre limitada. No vale para todas las categorías del estrato inferior, ni se extiende sin más a todos los estratos superiores. A una determinada altura del estrato, además, la categoría deja de aparecer.
> 3. — Al recubrir estratos superiores, la categoría que reaparece se transforma. Recibe la forma del carácter del estrato superior (...).
> 4. — Las categorías inferiores que reaparecen en el estrato superior no son las que le dan a éste su carácter peculiar. Éste se basa en la adición de un *novum* categorial, el cual... consiste en la emergencia de categorías de un nuevo tipo (...).
> 5. — La serie ascendente de las formas del ser no es continua. Los estratos de ser se distinguen claramente unos de otros al hacer aparición en determinados cortes de la serie, un *novum* categorial compuesto de muchas categorías a la vez (1954, p. 255 ss.).

En consecuencia, «en el análisis categorial de las leyes alcanzadas de estratificación, dependencia, interdependencia o indiferencia», de los niveles de la realidad, se manifiesta el carácter unitario del mundo; evidentemente no bajo un principio unitario sino bajo «una estructura ordenada cognoscible para nosotros, dentro de los limites trazados por nuestro conocimiento. Buscar un «fundamento último del mundo», en el sentido de un «principio último o de un Dios personal», resulta absurdo para el hombre, según Hartmann.[26] Esto

[26] *vid.*, nota 20, Poli (2012, 1998); Poli, Scognamiglio y Tremblay (2011). Hartmann –congruente con sus afirmaciones sobre la naturaleza y carácter de la ontología—, considera que en el ámbito de la ontología no cabe Dios, no porque no crea en él, sino porque las antinomias y aporías en las que queda envuelto el pensar filosófico lo imposibilitan, de modo que en correspondencia con esto, ante la imposibilidad de negar o afirmar la existencia de Dios, Hartmann considera que a la ontología le está vedada ésta vía, pero que la ética podría convertirse en camino, mas no en un término. Con lo cual, Hartmann, no sólo no propone un ateísmo, como algunos autores han querido afirmar, sino que se compromete con un prudente agnosticismo, consecuente con su pensar sistemático, y con la conducta propia de un científico y filósofo que aspira a indagar objetivamente en los reinos y niveles de la realidad, en especial de lo moral.

último, en mi criterio, por cuanto ya rebasa el ámbito de la ontología, y pasa a ser en el mejor de los casos metafísica, sino un asunto moral, ético.

Conclusión

En §2.1 nos habíamos preguntado: «¿Podemos considerar realmente que la ontología filosófica, de dominio, formal, y aplicada son distintos tipos de ontología? o más bien ¿Podemos considerar que cada una de ellas es un nivel distinto de la ontología?». En correspondencia con la ley ontológica fundamental de Hartmann, no parece viable considerar a cada una de estas ontologías como distintos tipos de ontología, es un error de método, pues según se puede inferir cada una de ellas corresponde a un nivel [o estrato] de la realidad, inmersa en una continua construcción estratificada del mundo, la cual en cualquier caso, es una estructura ordenada cognoscible para nosotros. En este sentido, la ontología filosófica, de dominio, formal, y aplicada, no son sino ropajes retocados dentro de una moda contextual para conocimientos fundamentales y tradicionales. A cada nivel de ontología le corresponde un nivel [o estrato] del mundo, de la realidad, de su estructura. Insistir en algo distinto es simplemente pseudo–ontología. Para evitar esta dispersión y desviación innecesaria, que nos está llevando a absurdos en cuanto a métodos, objetivos, objeto y terminología por los esfuerzos duplicados, sin sentido, en el afán de conseguir una pseudo–autonomía y status disciplinarios y científico; tal vez, sería mucho más apropiado hacer referencia a denominaciones tradicionales, ya establecidas, con significados renovados, al tiempo que se busca reorientar el sentido y orientación de la ontología en cuanto disciplina propiamente dicha; pues algunas presuntas innovaciones no son precisamente contribuciones al conocimiento. Una posible equiparación entre las denominaciones «nuevas» y las tradicionales, podría ser la siguiente:

a. — Ontología filosófica = ontología fundamental;

b. — Ontología de dominio = ontología regional;

c. — Ontología formal = ontología formal;

d. — Ontología aplicada = ontología aplicada.

En conclusión, esta grado–estratificación de los distintos niveles de ontología — al tenor de lo planteado por Hartmann y en correspondencia con las

definiciones acotadas por Husserl, Carnap, Heidegger y el movimiento lógico–analítico—, nos indica que tenemos que los dos niveles inferiores que la soportan y son: 1) Ontología fundamental y 2) Ontología formal, y sobre estas se ubican en sus respectivos campos de acción, la: 3) Ontología regional y 4) Ontología aplicada. Así, en torno de estas se despliega *lo que es*, lo cognoscible [*vid.* Gráfico Didáctico Nº 3]. El desarrollo e indagación de estos temas así como la cuestión del ser del ente, es un asunto para ulteriores investigaciones, por lo pronto, espero que esta caracterización bosquejada de la noción de ontología plausiblemente nos permita un mejor conocimiento, aunque sea breve y esquemática, de la ley ontológica fundamental y los distintos tipos de ontología.[27]

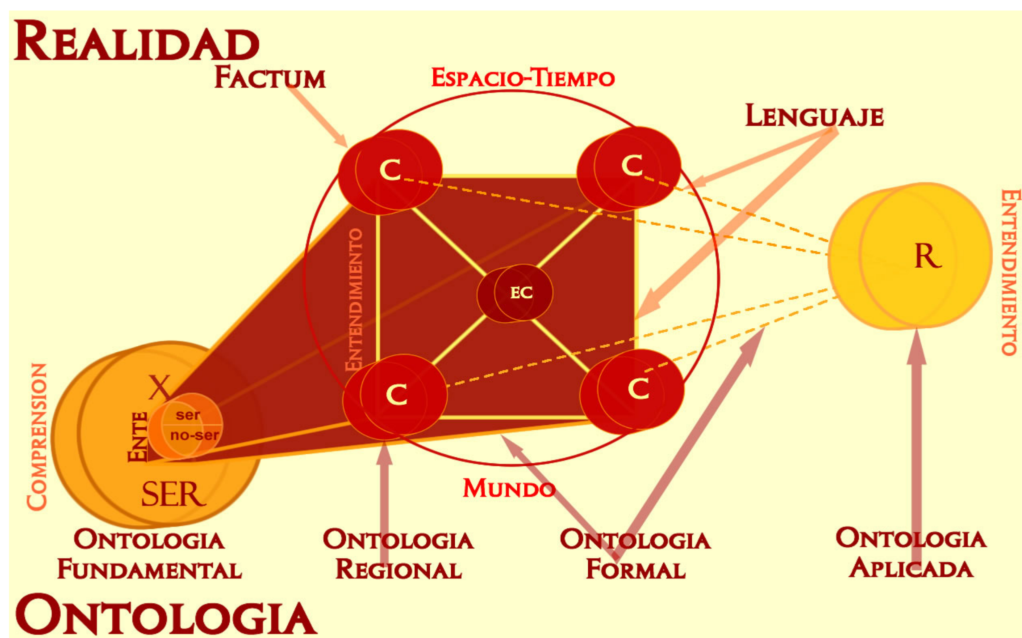


Gráfico Didáctico No. 3: Grado–estratificación de los niveles de ontología.
Elaborado por el autor.

27 AGRADECIMIENTOS.– Me gustaría expresar mi sincero agradecimiento a María José Frápolli Sanz, Luciano Espinosa, Pablo Rychter, Jordi Valor y Jorge Roaro, quienes con sus amables consejos y comentarios y sobre todo generosidad intelectual han sido un estímulo para abordar los problemas y clarificar lo aquí planteado. Aún resta refinar muchas cosas aquí, pero eso ya es una tarea futura. Este trabajo se visto enriquecido de una ampliación de estudios en el Instituto de Filosofía del CSIC; así como de una estancia en la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul bajo la tutela de Roberto Hoffmeister Pich y Luís Evandro Hinrichsen, y de otra estancia en la Pontificia Universidad Católica Argentina bajo la tutoría de Laura Corso de Estrada. A ellos mi especial y particular agradecimiento por recibirme en cada uno de esos lugares y su ayuda invaluable para la consecución de los objetivos de investigación planteados. Este trabajo se ha beneficiado de una ayuda del Programa de Formación de Personal Investigador.

REFERENCIAS

ARISTÓTELES (2008). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

ARP, Robert; SMITH, Barry y SPEAR, Andrew (2015). *Building Ontologies with Basic Formal Ontology*. Cambridge, MA: MIT Press.

BEUCHOT, Mauricio (2008). «La hermenéutica y las nuevas ontologías». *En–claves del pensamiento* 2 (4), pp. 77–89. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/S1870-879X2008000200004

CARNAP, Rudolf (1993). *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. México: UNAM.

CARNAP, Rudolf (1998). *La construcción lógica del mundo*. México: UNAM.

CORAZZON, Raul (2014). *Theory and History of Ontology*. Disponible en: www.ontology.co

CRESPO, Mariano (1995). «En torno a los "estado de cosas". Una investigación ontológico–formal». *Anuario Filosófico* 28, pp. 143–156.

ECHARTE, Luis E. (2007). «Inteligencia e intencionalidad». *Scripta Theologica* 39, pp. 637–665.

FERRARIS, Maurizio (2003). «Breve storia dell'ontologia». A*ut aut* 313–314, pp. 115–149.

FIDORA, Alexander (2013), «Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West». *The Review of Metaphysics* 66, pp. 691–712. Traducción castellana: «Domingo Gundisalvo y la introducción de la metafísica al occidente latino», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 3:4 (2014), pp. 51–70.

HARTMANN, Nicolai (1949). «Alte und Neue Ontologie [Vieja y nueva ontología]». En: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Tomo II. Mendoza–Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 782–791.

HARTMANN, Nicolai (1954). *La nueva ontologia*. Buenos Aires: Sudamericana.

HARTMANN, Nicolai (1957). *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. 2 vols. Buenos Aires: Losada.

HARTMANN, Nicolai (1989). *Autoexposición Sistemática*. Madrid: Tecnos.

HEIDEGGER, Martin (2004). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trota

HEINZE, Max (ed.) (1894). *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*. Abhandlungen der Philologisch–historischen Klasse der Königlich Sächsischen

Gesellschaft der Wissenschaften XIV. 6. Leipzig: S. Hirzel, pp. 483–728.

HOFWEBER, Thomas (2014). «Logic and Ontology». En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta. Stanford CA: Stanford University. Revisión Substantiva del 30 Agosto. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/logic-ontology/>.

HURTADO, Guillermo (2007). «Vías de la ontología». En: *El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología y metafísica*, editada por Guillermo Hurtado y Oscar Nudler. México: Universidad Autónoma de México, pp. 33–46.

HUSSERL, Emund (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Ecónomica.

HUSSERL, Emund (1999). *Investigaciones Lógicas,* II. Madrid: Alianza Editorial.

LOWE, Edward Jonathan (2008). «New Directions in Metaphysics and Ontology». *Axiomathes* 18, pp. 273–288.

LOWE, Edward Jonathan (2011). «The rationality of metaphysics». *Synthese* 178, pp. 99–109.

MASOLO, Claudio; OLTRAMARI, Alessandro; GANGEMI, Aldo; GUARINO, Nicola y VIEU, Laure (2003). «La Prospettiva dell'Ontologia Applicata». *Rivista di estetica* 22, pp. 170–183.

MOORE, Adrian William (2012). *The Evolution of Modern Metaphysics. Making Sense of Things*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.

MOSTERÍN, Jesús (1989). «Teorías y modelos». En: *Lógica y Lenguaje*, editado por Manuel Garrido, Madrid: Tecnos, pp. 117–150.

MOSTERÍN, Jesús (2008). *Conceptos y teorías en la ciencia.* Madrid: Alianza Editorial.

MULLIGAN, Kevin (2000). «Métaphysique et Ontologie». En: *Précis de Philosophie analytique*, editado por Pascal Engel. Collection Thémis. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 5–33. Traducción Italiana: (2002), «Metafisica e ontología». *Aut Aut*, 310–311, pp. 116–143.

PAREDES MARTÍN, María del Carmen (2004). «Fenomenología y ontología». *Azafea: revista de filosofía* 6, pp. 113–138.

PELÁEZ CEDRÉS, Álvaro J. (2010). «Sobre la idea de un *a priori* formal constitutivo en el *Aufbau* de Carnap». *Metatheoria* 1, pp. 43–64.

POLI, Roberto (2012). «Nicolai Hartmann». En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta. Stanford CA: Stanford University. Publicada el 1 Julio. Disponible en: http://plato.stanford.edu/entries/nicolai-hartmann/

RYLE, Gilbert (2005). *El concepto de lo mental*. Madrid, Paidós.

SÁNCHEZ CUADRADO, Sonia; MORATO LARA, Jorge Luis; PALACIOS MADRID, Vicente; LLORENS MORILLO, Juan; MOREIRO GONZÁLEZ, José Antonio (2007). «De repente, ¿Todos hablamos de ontologías?». *El Profesional de la Información* 16:6, p. 562–568.

SMITH, Barry (2004). «Ontology». En: *Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*, editada por Luciano Floridi. Oxford: Blackwell, pp. 155–166.

SMITH, Barry (2004). «Beyond Concepts: Ontology as Reality Representation». En: *Proceedings of FOIS 2004. International Conference on Formal Ontology and Information Systems*, editado por Achille Varzi y Laure Vieu. Turin: IOS Press, pp. 73–84.

SMITH, Barry (2007). «Ontología». En: *El mobiliario del mundo. Ensayos de ontología y metafísica*, editada por Guillermo Hurtado y Oscar Nudler. México: Universidad Autónoma de México, pp. 47–71.

SMITH, Barry y MULLIGAN, Kevin (1983). «Framework for Formal Ontology». *Topoi* 2, pp. 73–85

SMITH, Barry; KUSNIERCZYK, Waclaw; SCHOBER, Daniel y CEUSTERS, Werner (2006). «Towards a Reference Terminology for Ontology Research and Development in the Biomedical Domain». En: *Proceedings of the Second International Workshop on Formal Biomedical Knowledge Representation: «Biomedical Ontology in Action» (KR–MED 2006),* editado por Olivier Bodenreider. Baltimore: National Library of Medicine, pp. 57–66

SOWA, John F. (2000). *Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundations*. Pacific Grove, CA: Brooks Cole Publishing Co.

VAN INWAGEN, Peter (2009). «Being, Existence, and Ontological Commitment». En: *Metametaphysics. New essays on the foundations of ontology*, editado por David John Chalmers, David Manley y Ryan Wasserman. Oxford: Oxford University Press, pp. 472–506.

VARZI, Achille (2002). «Ontologia e metafísica». En: *Storia della Filosofia Analitica*, editado por Franca D'Agostini y Nicla Vassallo. Torino: Einaudi, pp. 81–117, 521–526

VÉLEZ LEÓN, Paulo (2006). «Aproximaciones a la ontología del arte». *Analysis. Documentos de Investigación* 9:1.

VÉLEZ LEÓN, Paulo (2014). «Consideraciones historiográficas para una historia de la ontología». En: *XX Congrés Valencià de Filosofia*, editado por Tobies Grimaltos,

Pablo Rychter, and Pablo Andrés Aguayo Westwood. València: Societat de Filosofia del País Valencià, pp. 347–362.

VÉLEZ LEÓN, Paulo (2016). «La expresión de lo cognoscible y los mundos posibles». En: *Temas em filosofia contemporânea II,* editado por Jonas Rafael Becker Arenhart, Jaimir Conte, and Cezar Augusto Mortari. Florianópolis/SC, Brasil: Universidade Federal de Santa Catarina, 2016, pp. 64-74.

WHITEHEAD, Alfred N. (1956). *Proceso y Realidad*. Buenos Aires: Losada

WILLIAMS, Bernard (1978). *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth, Penguin.

Recibido: *25–Septiembre–2015* | Aceptado: *17–Diciembre–2015*



PAULO VÉLEZ LEÓN, es Investigador en la Universidad Autónoma de Madrid, España. Sus principales áreas de interés son la filosofía teórica (metafísica y teoria del conocimiento), la metodología filosófica, la teoría del valor (estética) y la historia del pensamiento y la ciencia, especialmente el hispano medioeval. Ha participado en varios proyectos de investigación, y colaborado con diferentes grupos de investigación básica y aplicada, también ha realizado ampliación de estudios en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ha publicado, en sus áreas de especialización, varios artículos en revistas y actas académicas.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, Cantoblanco, Carretera Colmenar Km. 16, 28049 Madrid, España. e–mail (✉): paulo.velez@uam.es

COMO CITAR ESTE TRABAJO: VÉLEZ LEÓN, Paulo. «¿Ontología u Ontologías?». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 299–339.

Reflexiones acerca del programa del *Aufbau* de Carnap*

GLADYS PALAU

PARTIR DEL TRABAJO DISPARADOR DE SUSAN HAACK, «Carnap's Aufbau: Some Kantian Reflecions»[1], a los que luego se sumaron los de Alberto Coffa,[2] Werner Sauer,[3] Michael Friedman[4] y Alan Richardson (1999),[5] se inició una etapa de revisión del Círculo de Viena y, en particular, de la obra de Rudolf Carnap de ese período, en relación con la filosofía de Kant, y del neokantismo según la escuela de Marburg, representada por Ernest Cassirer y Paul Natorp.

En *Reconsidering Logical Positivism,* Michael Friedman asume como versión estándar de la filosofía del Círculo de Viena la dada por Quine[6]; esto quiere decir que:

* Este trabajo fue leído en las Jornadas de Filosofía Teórica, Bs.As., SADAF 19 y 20 de setiembre de 2004.

[1] Susan Haack, «Carnap's Aufbau: Some Kantian Reflecions». *Ratio* 19 (1977), pp. 170-75.

[2] José Alberto Coffa, «Idealism and the Aufbau». En *The Heritage of Logical Empiricism*, editado por Nicholas Rescher (Lanham, MD:University Press of America, 1985); José Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Editado por Linda Wessels (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

[3] Werner Sauer, «Carnaps Aufbau in kantianischer Sicht». *Grazer philosophische Studien* 23 (1985), pp. 19-35; Werner Sauer, «On the Kantian Background of Neopositivism». *Topoi* 8 (1989): pp. 111-119.

[4] Michael Friedman, «Critical Notice: Moritz Schlick. Philosophical Papers». *Philosophy of Science* 50 (1983a): 498-514; Michael Friedman, *Foundations of Space-Time Theories* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983b); Michael Friedman, «The Re-evaluation of Logical Empiricism». *The Journal of Philosophy* 88 (1991): pp. 505-519; Michael Friedman, «Carnap and A Priori Truth». En *Wissenschaft und Subjektivität. Science and Subjectivity: Der Wiener Kreis und die Philosophie des 20. Jahrhunderts. The Vienna Circle and Twentieth Century Philosophy*, editado por David Bell y Wilhelm Vossenkuhl (Berlin: Akademie, 1992), pp. 47-60; Michael Friedman, «Overcoming Metaphysics: Carnap and Heidegger». En *Origins of Logical Empiricism* (*Minnesota Studies in the Philosophy of Science* XVI), editado por Ronald N. Giere y Alan W. Richardson (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1996), pp. 45-79.

[5] Alan W. Richardson, *Carnap's Construction of the World. The Aufbau and the Emergence of Logical Empiricism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

[6] Willard van Orman Quine. «Two Dogmas of Empiricism». *The Philosophical Review* 60 (1951), pp. 20-43.

G. Palau (✉)
Universidad de Buenos Aires, Argentina
email: gadi1@fibertel.com.ar

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 341-351
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

NOTA CRÍTICA

1. El significado cognitivo de todas los enunciados científicos consiste, en última instancia, en que ellos puedan reducirse a actuales o posibles experiencias de los sentidos;
2. Las oraciones de la metafísica, dada su no verificabilidad, carecen totalmente de significado cognitivo, y
3. Las afirmaciones anteriores requieren necesariamente de una reducción fenomenalista, tarea que precisamente es la que intenta realizarse en el *Aufbau*.

Desde esta perspectiva el *Aufbau* se entiende como el desarrollo riguroso del programa de Russell en su libro de 1914, *Nuestro conocimiento del mundo externo,* el cual debemos aclarar, es citado por Carnap en su *Autobiografía Intelectual* (AB)[7] como obra de influencia en el *Aufbau*. Desde esta perspectiva, continúa Friedman, se ha concluido en el ámbito positivista que el programa reduccionista de Carnap fracasó, crucialmente en el punto de justificar el pasaje de los datos sensoriales a los objetos físicos (fracaso incluso reconocido por el mismo Carnap quien abandonó este programa definitivamenteen su obra posterior).

I

En oposición a la interpretación estándar, Friedman propone realizar una lectura del *Aufbau* desde un punto de vista histórico, de forma tal que permita comprender imparcialmente al Positivismo Lógico nada más que como una parte de la historia de la filosofía.[8] *Prima facie,* da la impresión de que, a partir del trabajo de Martín Kusch[9] una especie de «sociología» de la filosofía ha ido penetrando en el quehacer filosófico. A propósito del Cículo Viena cabe citar como ejemplo, el volumen XVI de los Minnesota Studies in the Philosophy of Science, titulado *Origins of Logical Empiricism* en el cual se incluye el trabajo de Peter Galison, «The Cultural Location of Aufbau»,[10] y en el que se extiende el

[7] Rudolf Carnap, *Autobiografía Intelectual* (Barcelona: Paidos, 1992)

[8] Michael Friedman, *Reconsidering Logical Positivism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 1.

[9] Martin Kusch, *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge* (London-New York: Routledge, 1995).

[10] Peter Galison, «Constructing Modernism: The Cultural Location of Aufbau». En *Origins of Logical Empiricism* (*Minnesota Studies in the Philosophy of Science* XVI), editado por Ronald N. Giere y Alan W. Richardson

contexto de análisis incluso a lo social y lo político. En esto, debemos recordar que el mismo Carnap en su AB le reconoce a Neurath haber introducido en el Círculo de Viena la compartida idea sobre la necesidad de tener en cuenta las condiciones históricas y sociales para comprender el desarrollo de las concepciones filosóficas y que, en la misma AB se encarga de describir las condiciones políticas, sociales y culturales de Alemania y Viena en el período de entreguerras.[11] Más aún, el nombre con el que finalmente se publicó el *Aufbau* es ilustrativo a este respecto. En efecto, el 10 de marzo de 1925 Carnap escribe una carta a Reichembach en la que le relata que estaba escribiendo un libro titulado *Prolegómenos para una teoría de la constitución de la realidad* (*Prolegomena zu einer Konstitutionstheorie der Wirklichkeit*). Posteriormente y, por una casi exigencia de Schlick, el libro salió publicado en 1928 bajo el nombre *Der logische Aufbau del Welt* (*La construccion lógica del mundo*)[12]. La petición de Schlick, no es casual ya que, tal como lo relata el mismo Galison, dada la necesidad de reconstruir la Alemania arrasada por la primer guerra, entre 1919 (año de la constitución de la República de Weimer, o si se quiere «la muerte de la Alemania roja») y 1947 (dos años después de terminada la Segunda Guerra) habían aparecido en Alemania aproximadamente un centenar de publicaciones conteniendo la palabra *Aufbau,* que en ese contexto habría de significar «reconstrucción». Más aún, Hans Reichembach había publicado en 1921 un artículo titulado «*Student und Sozialismus*» (*Estudiantes y Socialismo*) en la revista *Der Aufbau: Flugblätter an Jugend* (*Der Aufbau: Folletos para la juventud*) y, en 1926, Otto Neurath había asumido la dirección de un periódico vienés titulado no casualmente *Der Aufbau.* No es tampoco casual que el método de análisis lógico propuesto en el *Aufbau* de Carnap sirviera también para eliminar la metafísica cuyos cultivadores eran declarados auspiciantes de las ideas irracionalistas propensas a fomentar la incipiente ideología nazi y que su trabajo *Pseudoproblems in Philosophy* (*Pseudoproblemas en la filosofía*)[13] hubiera salido publicado antes del *Aufbau* en 1927. Finalmente, tampoco es casual que en la versión inglesa de 1967 haya desaparecido del título de la obra la palabra *Aufbau* y se lo titulara *The Logical Structure of the World,* siguiendo, según lo relata también Galison, las indicaciones que, en Chicago, Charles Morris había hecho a los exiliados

(Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1996), pp. 17-44.

[11] Carnap, *Autobiografía Intelectual,* p. 22.

[12] Rudolf Carnap, *La construccion lógica del mundo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988).

[13] Rudolf Carnap, *Pseudoproblemas en la filosofía* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990).

filósofos positivistas a fin de que estos «despolitizaran » y «neutralizaran» su filosofía original.

Sin embargo, M. Friedman limita su reinterpretación del *Aufbau* solamente al contexto filosófico científico de los primeros años del siglo xx, decisión con la cual concuerdo ya que, pese a lo interesante de las acotaciones políticas que he mencionado, soy de la opinión de que, en general, ellas son irrelevantes respecto del contenido principal del *Aufbau* el cual responde más bien a la lógica interna de la problemática que en ese momento estaba vigente en determinados ámbitos filosóficos. (A este respecto, debe recordarse que el mismo Carnap le respondió a Schlick que el nuevo nombre sugerido para el *Aufbau* no se correspondía con el propósito final de su obra)

II

La reinterpretación de Michael Friedman, continuando la tradición iniciada por S. Haack y A. Coffa, se basa en ubicar al *Aufbau* bajo la influencia de Kant y el neokantismo. Esto en sí mismo no es una novedad ya que en la misma AB[14] Carnap reconoce esta influencia en su tesis doctoral *Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre* (*La habitación. Una contribución a la teoría de la ciencia*) de 1921 cuando distingue tres tipos de espacio: el formal en tanto sistema abstracto, tal como es construido en la matemática; el espacio intuitivo, basado en la pura intuición e independiente de la experiencia, pero que, a diferencia de Kant que lo creía descrito por la geometría métrica euclidiana, Carnap lo concibe como conteniendo propiedades meramente topológicas, y por último, el físico como exclusivamente empírico a la manera de Helmotz y Schlick. En el trabajo de Galison mencionado y en otros artículos se encuentran pistas que pueden responder a la interesante pregunta inversa de porqué las influencias neokantianas son omitidas en la versión estándar del Circulo de Viena.

En lo que sigue, dejaremos de lado indagar en esta pregunta y el análisis minucioso de los problemas específicos que realiza Friedman respecto de las relaciones entre el *Aufbau*, y el neo kantismo y tomaremos en cuenta solamente las dos tesis fundamentales que interesan a nuestros fines.

Primera: a diferencia de la interpretación tradicional del *Aufbau*, Friedman sostiene que en esta obra hay rasgos característicos que lo alejan

[14] Carnap, *Autobiografía Intelectual,* p. 12.

abiertamente del positivismo de Mach, porque, a diferencia del empirismo tradicional, que comienza con datos de los sentidos, i.e, el color, inspirándose tal vez en el holismo y la Gestalt, Carnap, comienza la construcción lógica en el dominio de lo auto psicológico (i.e., experiencias elementales) y, vía la relación binaria de «recolección de similaridad», pretende construir a partir de ellas los objetos físicos aplicando el método del cuasi análisis lógico y traducir todos los enunciados científicos en afirmaciones del sistema constructivo.

Segunda: respecto de los filósofos neo kantianos, Friedman sostiene que Carnap no comparte con ellos ni el idealismo trascendental de ambas escuelas ni el abordaje genético-histórico desarrollado especialmente por Ernest Cassirer en su libro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (*Concepto de sustancia y concepto de función*). En primer lugar porque Carnap descarta la postulación de una lógica pura y la consecuente distinción ontológica entre «modos del ser» sustituyéndolas por la lógica del *Principia Matemática*, en particular, la jerarquía de la teoría de tipos y la consecuente distinción entre objetos y cuasi-objetos y, en segundo lugar, porque la idea según la cual los conocimientos de ciencia empírica se dan en una secuencia temporal necesaria de determinadas estructuras es conceptualmente ajena a su sistema.

Los trabajos de Michael Friedman y de los restantes nuevos intérpretes del Círculo de Viena son efectivamente valiosos y abren nuevos intersticios para comprender en profundidad y rigor conceptual la primera gran obra de Carnap. Sin embargo, no puede decirse que hayan «descubierto» algo totalmente nuevo para todos, principalmente porque como ya lo afirmamos el mismo Carnap ha reconocido la influencia del neokantismo. Si es definitivamente cierto que ofrecen una visión nueva para aquellos que solo conocían al *Aufbau* bajo la versión estándar, pero, sin embargo, no lo es para aquellos que, como la que escribe, venimos de una formación kantiana, casi nos salteamos al empirismo tradicional, leímos el *Aufbau* y otras obras del positivismo lógico contemporáneamente con la lectura de la historia de la ciencia de A .C. Crombie [15], bajo la tutela de Alberto Coffa, cuya Introducción

[15] Alistair Cameron Crombie, *Medieval and Early Modrn Science*. Vol. 1. Science in the Middle Ages: V-XIII Centuries. Vol. 2. Science in the Later Middle Ages and Early Modern Times: XIII-XVIII Centuries (Carden City,

comienza con la siguiente unificadora definición: «La historia de la ciencia es la historia de los sistemas de pensamiento sobre el mundo natural».[16], y además todo ello matizado con el estudio de los trabajos en la Epistemología Genética J. Piaget.

III

Nos explayaremos ahora algo en esta confesión. En efecto, si se repasa la temática del libro de Cassirer citado y escrito muy pocos años antes que el *Aufbau* (1910/1923), se evidencia claramente que la relación entre el Carnap del *Aufbau* y el neokantismo de la escuela de Marburg reside más bien en la semejanza de la problemática epistemológica que comparten dentro de la tradición kantiana que en las respuestas dadas a los problemas que los ocupan. En otras palabras, tanto Carnap como los neokantianos están preocupados por brindar una teoría de la formación de conceptos, i.e., una teoría cognitiva y en particular del conocimiento científico, pero, aunque ambas respondan a la problemática iniciada por el programa kantiano, sus propuestas difieren.

Nos referiremos ahora solamente a algunos problemas y a las respectivas respuestas:

1. Ambos pretenden establecer una «genealogía» de los conceptos y, en particular de los conceptos de la ciencia, pero, mientras Cassirer lo hace recorriendo la historia de las ciencias utilizando el método *histórico crítico*, aún tratándose de los conceptos de la lógica y la matemática, Carnap tratará de derivarlos paso a paso a partir de los conceptos pertenecientes al primer nivel de las experiencias inmediatas mediante el método del cuasi-análisis lógico.
2. Los neokantianos adoptan la teoría *crítica* del conocimiento y, por ello, aceptan las formas puras de la sensibilidad y del entendimiento como conceptos sintéticos *a priori* y no deben resolver el problema de Carnap de explicar el pasaje de lo auto psicológico al conocimiento objetivo, sino que deben resolver precisamente el problema inverso de cómo explicar las diferencias cognitivas individuales a partir de las formas

NY: Doubleday, 1959).

[16] Este texto era el seguido por Alberto Coffa cuando dictó la materia Historia de las Ciencias en la Universidad de La Plata desde 1967 hasta que emigró definitivamente a los Estados Unidos en 1970.

puras del entendimiento del sujeto trascendental.

3. Cassirer explica la objetividad del conocimiento científico afirmando que de la misma forma que las formas del espacio son invariantes en toda construcción física, las formas puras del entendimiento permanecen «invariantes en toda experiencia», en forma semejante a permanencia de las estructuras «racionales» de la matemática. [17] Así, para Cassirer, el concepto de estructura ideal interactúa con el de función para dar completa cuenta del proceso de cognición[18] (donde por «función» se entiende, a la manera de Kant, el acto de englobar varias representaciones bajo una representación común). Por su parte, Carnap, consecuente con el empirismo y su propia convicción de que la Teoría de la Relatividad había demostrado la falsedad de la tesis kantiana sobre el espacio, rechaza toda forma de conocimiento sintético *a priori* pero dará cuenta del conocimiento objetivo basándose en la ínter subjetividad expresada formalmente en la relación ya citada de «recolección de similaridad».
4. Aunque tanto para Carnap como para los neo kantianos la lógica sigue siendo una ciencia a *priori* y analítica, a diferencia de los neo kantianos, Carnap domina la lógica matemática de Frege y Russell y podrá relacionar la objetividad de los conceptos científicos con la idea de forma lógica o estructura de una relación, definiendo en forma precisa la *estructura* de una relación como la clase de todas las relaciones isomórficas a ella, o, lo que es lo mismo, como la totalidad de sus propiedades formales, (simetría, reflexividad, etc.) Ergo, si se pudiera extraer del sistema constructivo la consecuencia de que todos los objetos pertenecen a una misma estructura, se habría demostrado la unidad de la ciencia, meta ausente en los neo kantianos.

IV

M. Friedman en *Dynamics of Reason* culmina con lo que él mismo ha calificado de «paradójico», es decir, relacionando la filosofía de Carnap con la de Khun, quién comúnmente es presentado como crítico radical del Positivismo Lógico[19].

[17] Ernst Cassirer, *Substance and Function* and *Einsteins Theory of Relativity* (Nueva York: Dover Publications, 1953), pp. 269-270.

[18] Cassirer, *Substance and Function* and *Einsteins Theory of Relativity,* p. 315.

[19] Michael Friedman, *Dynamics of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

En lo que sigue trataré de mostrar una conexión que tal vez para muchos resulte también paradójica, pero que amplía el horizonte de nuestras reflexiones.

Jean Piaget es un biólogo devenido en epistemólogo, y su epistemología genética es mostrada tradicionalmente, al igual que el positivismo lógico, como una alternativa al empirismo y al racionalismo. En extraña coincidencia al menos en los nombres, Piaget publica en 1929 el libro *La construcción del mundo en el niño*; y en 1930 otra obra con el título *El desarrollo de la causalidad física en el niño*.[20] Como es sabido, de ahí en más, junto a sus colaboradores, publicará varias obras todas destinadas a explicar el *desarrollo* o *construcción* o *constitución*[21] del concepto de número, del concepto de espacio, del concepto de realidad en los niños, etc. Es obvio que la obra de Piaget también intenta dar una teoría del conocimiento cuya problemática también versa sobre el conocimiento y la formación de los conceptos emprendida tanto por el neokantismo de Cassirer como por Carnap en el *Aufbau*, pero tomando de los neokantianos de la escuela de Marburg precisamente los elementos que no interesan ni interesarán nunca a Carnap.

En efecto, Piaget toma del neokantismo de la escuela de Marburg precisamente sus tres rasgos propios y que son precisamente los ausentes en el *Aufbau*, a saber: el método genético que permite indagar sobre el origen y la forma en que se construyen los conceptos; el concepto kantiano de *función* propio de las concepciones organicistas y el consecuente método histórico crítico para estudiar la construcción de los conceptos científicos en la ciencia vía su historia (que por otra parte parece bastante acorde con la manera de hacer filosofía de los nuevos intérpretes de Carnap). Pero, Piaget es biólogo y acepta, en líneas generales la idea de Mach de que el conocimiento es un producto de la evolución humana resultante de la interacción entre el individuo, en tanto representante de una especie, y el entorno o mundo externo con la finalidad expresa de preservar la especie. Su meta será entonces construir una teoría del conocimiento, (i.e., *Teoría de la Equilibración*) que dé cuenta del origen de los mismos en términos de las funciones de acomodación y asimilación y a partir de experiencias elementales que en Piaget son

[20] Vale aquí una aclaración semántica: en inglés el libro aparece con el título *The Child's Conception of the World* y la palabra «*conception*» aparece en casi todos los títulos de la obra de Piaget en lugar de la palabra francesa «*development*», la cual en español es en general traducida por «*construcción*».

[21] Nótese que en Piaget son conceptos sinónimos, mientras que en Carnap, la idea de desarrollo queda fuera, pero se discute si la palabra *konstitution* debe traducirse por «constitución» o «construcción».

entendidas como *acciones* entre el sujeto y el mundo externo (análogamente al holismo carnapiano). Pero, tanto respecto del neokantismo como del mismo Carnap dará un paso más en relación con la posibilidad de los conceptos *a priori* en tanto independientes de toda experiencia, ya que también tratará de explicar cómo la lógica del «sentido común» o «natural» se construye también a partir de las acciones primarias del sujeto, la cual a su vez es concebida como estructurante del conocimiento sobre el mundo externo y como condición de posibilidad de la lógica de «los lógicos» i.e., la lógica de los *Principia.* Más aún, toma el concepto de estructura matemática, aceptado tanto por los neo kantianos como por Carnap, para describir los aspectos formales del conocimiento y, uniéndolos al concepto de «función» de los neo kantianos, logra dar cuenta del desarrollo progresivo del conocimiento. Así, a Piaget no se le presenta el problema de cómo derivar el conocimiento natural a partir de las primeras acciones ya que las herramientas lógicas se constituyen en el mismo proceso de conocimiento, ni tampoco tendrá el problema de justificar la objetividad del conocimiento, ya que su constitución está reglada por una normatividad funcional similar a la que construye un organismo en relación con su entorno. Sin embargo, no es una tarea simple justificar el salto del conocimiento común al conocimiento científico, y es precisamente para explicar esta especie de «saltos» que acude al método histórico crítico para analizar la forma en que se han construido los conceptos de la ciencia, de forma similar a los neo kantianos[22] pero lejos del enfoque de Carnap. Sin embargo, algo hay en común entre el Carnap del *Aufbau* y Piaget: para ambos el sistema de relaciones o estructura es prioritario respecto de sus miembros, en el sentido de que es la estructura de conjunto la que da significado a sus elementos, i.e., son «estructuras de conjunto»; en otras palabras, ninguno comparte el atomismo lógico del primer Wittgenstein ni de Russell. Ahora bien, a nuestro entender y contra la versión oficial de la epistemología genética elaborada por sus seguidores, en general acérrimos opositores del positivismo lógico, Piaget al «naturalizar» la lógica se ha vuelto mucho menos kantiano que el Carnap del *Aufbau* y del empirismo lógico en general, ya que en éste la lógica sigue siendo analítica y *a priori.*

Creemos que lo dicho hasta aquí nos conduce a conclusiones paradójicas. Rolando García, estudió con Carnap en los años cincuenta en Estados Unidos y

[22] R. García junto a Piaget escribieron un valioso libro titulado *Psicogénesis e Historia de la ciencia,* que ilustra perfectamente la aplicación del método histórico crítico para explicar la construcción de los conceptos científicos.

luego de varios años se convirtió en uno de los primeros colaboradores de Piaget. A juzgar por lo expuesto en su libro *El conocimiento en construcción*,[23] García guarda sobre el empirismo lógico la versión estándar pero aún más estereotipada que la dada por Quine al extremo que le impide ver que el «empirismo» de Carnap no era un reduccionismo a las sensaciones tal como él lo presenta y que los programas de el Carnal del *Aufbau* y de Piaget tienen importantes puntos de convergencia. En primer lugar, la coincidencia entre los estudios empíricos de Piaget sobre la construcción del espacio, los cuales muestran que el primer espacio construido es precisamente el espacio intuitivo de Carnap de su tesis doctoral *Der Raum* y que efectivamente posee propiedades meramente topológicas. En segundo lugar, de aceptarse la idea de Friedman de identificar los juicios sintéticos *a priori* de Kant con el concepto de «a priori relativizado» de Carnap, entendido como presuposición de conocimiento (o condición de posibilidad), entonces la coincidencia entre la estructura interna de los conocimientos de la ciencia natural del Círculo de Viena y la dada por el método histórico crítico de Piaget, sería todavía más sorprendente.

[23] Rolando García, *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos* (Barcelona: Gedisa Editorial, 2000).

REFERENCIAS

CARNAP, Rudolf (1963). «Intellectual Autobiography». En *The Philosophy of Rudolf Carnap*, editado por Paul Arthur Schilpp. La Salle, Ill.: Open Court, pp. 1–84 [Existe traducción en español: *Autobiografía Intelectual*. Trad. Carmen Castells. Intro. Manuel Garrido. Barcelona: Ediciones Paidos, 1992].

CASSIRER, Ernst (1953). *Substance and Function and Einsteins Theory of Relativity*. Nueva York: Dover Publications.

FRIEDMAN, Michael (1999). *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Recibido: *9-Septiembre-2015* | Aceptado: *20-Noviembre-2015*



GLADYS PALAU, es Profesora Consulta Titular de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Doctora en Filosofía [PhD] por la Universidad de Buenos Aires. Sus principales áreas de interés son la lógica, la filosofía de la lógica, la argumentación filosófica y la didactica de la lógica. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Introducción filosófica a las lógicas no clásicas* (Barcelona: Gedisa-Facultad de Filosofía y Letras/UBA, 2002), y su edición de *Lógicas condicionales y razonamiento de sentido común* (Barcelona: Gedisa-Facultad de Filosofía y Letras/UBA, 2004).

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Puán 480, CABA, Argentina. e-mail (✉): gadi1@fibertel.com.ar

COMO CITAR ESTE TRABAJO: PALAU, Gladys. «Reflexiones acerca del programa del *Aufbau* de Carnap». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 341-351.

Repensando la tradición humanista: La encrucijada entre literatura y filosofía. Una entrevista a Francisco José Martín

EDUARDO CESAR MAIA & FRANCISCO JOSÉ CHAGUACEDA ALONSO

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN CABRERO (MADRID, 1961), es Profesor del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Turín. Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y Doctor en Hispanística (Filología) por la Universidad de Pisa. Su actividad académica es polifacética: es editor, traductor, ensayista, pensador y estudioso de las relaciones entre filosofía y literatura: de los encuentros y de los límites entre ellas. Su paso por varias universidades europeas —Autónoma de Madrid, Münster, Siena y Turín—, y sobre todo, sus libros, artículos y conferencias — *El sueño roto de la vida: ensayo sobre la poesía de Francisco Brines* (Altea: Editorial Aitana 1997), *La tradición velada: Ortega y el pensamiento humanista* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1999), *El uno, el otro, el mismo: vindicación de J. Martínez Ruiz* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2012), *Intelectuales y reformistas: la Generación de 1914 en España y América* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014) etc.—, además de su trabajo editorial, dirigiendo las colecciones «Biblioteca del 14» y «Pensar en Español», en las cuales ha



E. C. Maia (✉)
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
email: eduardocesarmaia@gmail.com

F. J. Chaguaceda Alonso (✉)
email: fjchaguaceda@gmail.com

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 353-365
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

ENTREVISTA

editado textos de figuras tan importantes como María Zambrano o Eugenio Trías, dan testimonio de una amplia e incansable labor intelectual.

Si tuviéramos que mencionar una sola característica central para presentarlo públicamente, hablaríamos ciertamente de su condición de humanista —un humanista que fue capaz de repensar un legado intelectual y literario históricamente despreciado y reformularlo para nuestro tiempo. En esta entrevista, presentamos un pensador que de manera original ha lidiado de forma inteligente y creativa con una tradición velada.

1. Profesor de pensamiento español e hispanoamericano, estudioso de la literatura y de la filosofía, ensayista, editor, traductor. La primera pregunta es entonces obligada: ¿Qué lleva a una vida, según su opinión, a volcarse en la filosofía y en la literatura? ¿Por qué filosofía y literatura?

Es una pregunta difícil. Podría decir que en mi vida ha sido algo que se me ha ido revelando como una suerte de «llamada» o de «destino» al que no podía dejar de corresponder. Recuerdo que de adolescente me gustaban mucho ambas asignaturas, la literatura y la filosofía, que había algo en ellas que me atraía poderosamente: era algo que sentía en mi ser más íntimo, pero no creo que fuera capaz entonces de racionalizar ese interés y ese gusto. El problema vino al acabar el bachillerato y, de consecuencia, verme obligado a elegir entre una y otra para ir a la universidad. Es una elección que no supe —o no pude— llevar a cabo, algo que no supe —o no pude— resolver de una manera satisfactoria —acaso porque no tenía solución. Elegir era renunciar. No a una de ellas (o a la literatura o a la filosofía), sino a algo entonces bastante inconcreto que tenía que ver con mi mismo ser y mi misma vida. Porque no se trataba de una renuncia a algo positivo, sino de que la renuncia, de llevarse a cabo, abriría en mi vida el dominio de lo negativo: la renuncia reenviaba a lo incumplido e iba a hacer que lo incumplido se alojara positivamente en mi vida. A la postre acabé no eligiendo y llevando una vida universitaria muy atareada: por la mañana seguía cursos de filosofía y por la tarde cursos de filología. Sólo al acabar la universidad me di cuenta de que, en el fondo, a mí no me interesaba ni la literatura ni la filosofía, es decir, no me interesaban en sí, en su mismidad disciplinar, en su aislamiento y solitaria consideración, sino que lo que verdaderamente me interesaba de ellas, de la literatura y de la filosofía, era precisamente esa «y» que las ponía en relación, ese límite o frontera que a la vez la separaba y las unía, las unía separando y las separaba uniendo, una

frontera que no era una simple línea de unión-separación entre dos ámbitos, sino que era un *limes*, un lugar fronterizo en el que se está, en el que se vive, un lugar que es posible habitar y en el que es posible hacer morada. Entendí que yo era eso y que ese era mi lugar. Y pronto me sentí expulsado tanto del recinto de la Filosofía como del de la Filología. Me reconocí entre los poetas expulsados de la República platónica, y allí, extramuros, en aquel exilio, empecé a comprender el intrínseco valor de los vencidos. Me descubrí parte de una tradición, la que después llamé «tradición velada», en la que la filosofía y la literatura habían quedado hermanadas en indisoluble unidad. Y allí me quedé para siempre.

2. Este quehacer suyo se ha desarrollado entre España e Italia, también en Hispanoamérica. ¿Hay un sentido filosófico en esos destinos o son productos de la casualidad?

El régimen de la casualidad también tiene su lógica. Los humanistas lo supieron mucho antes que los físicos cuánticos de nuestro tiempo. Por qué aquella tarde de lluvia abrí aquel libro..., por qué tal día dejé de ir a esa cita que tanto parecía importarme..., por qué aquella noche en Madrid sentí el rumor de las olas de un mar agitado e incontenible... Los hechos de una vida cobran sentido en el tejido de la casualidad, en esa red invisible que va uniendo los acontecimientos aislados en una trama con sentido. Podría decir que todo fue casual en mi vida: los libros, los viajes, las ciudades, la amistad, el amor. De un modo u otro todo ha respondido al caso, pero también podría decir que acaso no hubiera podido ser de otro modo, e, incluso, que acaso no somos nosotros quienes elegimos nuestro destino sino, más bien, que es el destino —un particular destino— quien nos elige a nosotros. Y en este caso de lo que se trata es de saber estar a la altura, de saber ser merecedores de nuestro propio destino no elegido. Si miro hacia atrás encuentro un sentido que nunca supe racionalizar cuando miraba hacia adelante. El sentido de las cosas se me ha ido desvelando después y se me ha revelado como un destino al que no podía dejar de corresponder. Lo que estaba en juego era mi propia autenticidad. ¿Fue casual Italia? Lo fue al principio de mi viaje, y lo hubiera sido si hubiera dado cumplimiento a lo que motivó aquél viaje de estudios (Vattimo y la postmodernidad), pero dejó de serlo después, cuando el juego de la vida se hizo serio y descubrí en la raíz latina del humanismo algo que tenía que ver con mi propio ser. Allí empecé a

dejar de ser español para convertirme definitivamente en hispánico. Yo soy mi lengua, por eso me interesa tanto y tan profundamente la América latina.

3. Sus obras han estudiado diversos autores, pero ¿qué pensadores y escritores destacaría como fundamentales en su propia concepción filosófica? ¿Estaría entre ellos alguno en lengua portuguesa?

Decisivos en mi comprensión de la filosofía han sido Platón y Spinoza, y también, claro está, José Ortega y Gasset y María Zambrano. De reciente, en campo hispánico, me han interesado mucho las obras de Eugenio Trías y Reyes Mate, y creo que ambos, de maneras distintas, han dejado honda huella en mi pensamiento. Hay autores que creo haber estudiado a fondo (Nietzsche, Heidegger, Gadamer) y sobre los que apenas escribí casi nada, pero, sin duda, también fueron importantes en mi formación. De maneras distintas, las obras de Gianni Vattimo y Ernesto Grassi fueron definitivas en mi salida intelectual al mundo. No menos importantes y decisivas han sido mis lecturas «literarias»: Gracián y Cervantes entre los clásicos, y Azorín y Unamuno entre los contemporáneos. La lectura de Leopardi me enseñó que la poesía no era ajena a la filosofía, y por ese camino me embarqué en la lectura radical de algunos poetas hispánicos: Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez, Jorge Luis Borges y Octavio Paz. Autores de lengua portuguesa que he leído con especial atención son Fernando Pessoa y Leonardo Boff, también Saramago y Freire, entre otros, claro está, porque para mí el portugués es una «lengua hermana». Esto merecería una reflexión más larga, pero baste decir que la efectiva construcción del «espacio hispánico de reflexión» al que miran mis últimos afanes sólo puede lograrse a través de una relación privilegiada con la lengua y la cultura luso-brasileña.

4. Centrándonos ya en su propio pensamiento, una idea ha ocupado muchas páginas de su trabajo: la tradición humanista, entendida como tradición velada, oculta, subestimada quizá. ¿En qué consiste esa tradición? ¿Quiénes son sus principales representantes?

En lo que a la filosofía se refiere, los planes de estudios de nuestras universidades responden a un modelo hegemónico de filosofía que se ha consolidado en la narración oficial de la historia de la filosofía. Ésta responde al punto de vista de un modo de entender y ejercer la filosofía que en el decurso histórico se ha alzado con el dominio del canon. Todo esto tiene que ver con el

dominio y configuración del canon de la filosofía occidental y con la geopolítica del conocimiento científico. Para mí fue altamente revelador ese paso en que Ortega habla de los distintos «modos de pensar»: la filosofía no era ya un desarrollo unitario en la historia, una respuesta variamente modulada a un mismo «amor a la sabiduría» ínsito en el hombre, sino que, más bien, lo que efectivamente se había dado en la historia eran distintos modos de entender y ejercer la filosofía, distintas prácticas y modalidades de aquel amor a la sabiduría del que antaño hablara Platón (pero sin olvidar que ya los diálogos platónicos ofrecían una precisa conjugación de aquel amor). Comprendí, pues, que la narración de la historia de la filosofía era un discurso hegemónico que coronaba como triunfante un modo de pensar, una modalidad de la filosofía occidental. Lo cual, a la postre, significaba también que bajo ese discurso hegemónico yacían sepultados los modos de pensar históricamente vencidos, modalidades del ejercicio filosófico que no por el hecho de haber sido vencidos en la contienda histórica dejaban por ello de ser filosofía. Importa comprender, a este punto, que la «condena» que se hace desde el discurso hegemónico de los modos de pensar vencidos responde a intereses que son ajenos al puro amor a la sabiduría. Un caso específico de esto que vengo diciendo lo constituye el movimiento humanista. En la narración oficial del canon de la filosofía, el humanismo aparece como una corriente de pensamiento ligada a la filosofía del Renacimiento, es decir, aparece connotado como relativo a una época y no como lo que efectivamente es: una modalidad de pensamiento alternativa al racionalismo cartesiano que iba a alzarse con el dominio del canon. Humanistas no son sólo Valla y Vives, por ejemplo, sino también Vico y Gracián, es decir, autores que se salen de la «época» atribuida por el canon de la filosofía al humanismo —atribución claramente reductiva y, como decía, interesada. En tanto que época, el humanismo concluye, pero en tanto que modo de pensar da vida a una tradición de pensamiento alternativo que se va a desarrollar en el tiempo hasta llegar a nuestros días. Una tradición «marginal», pues se coloca en los márgenes del discurso oficial, y «velada», pues la condena del canon hace que en el discurso oficial no aparezca como propiamente filosófica, sino, en el mejor de los casos, como una filosofía menor o de rango inferior, cuando no como simple literatura que no alcanza a ser filosofía. La obra de Grassi pone bien a las claras el valor eminentemente filosófico del humanismo entendido como modo de pensar alternativo al racionalismo cartesiano. Yo creo haber pensado desde ese logro alcanzado en los estudios de Grassi.

5. Siguiendo con la tradición humanista, muchos pensadores, como Ernesto Grassi y Ortega y Gasset, apuntan al vínculo existente entre el ensayismo y el pensamiento humanista. ¿En qué se basa esa relación desde su punto de vista? Por otro lado, filósofos centrales, Platón o Descartes por ejemplo, han rechazado el valor filosófico del lenguaje entendido de forma retórica ¿Se contradice ello con el ensayo? ¿Se han menospreciado la metáfora, la poesía, la literatura por parte de la tradición filosófica «oficial»?

El ensayo es un género híbrido, a mitad de camino entre la filosofía y la literatura. Es, en propiedad, la escritura de un pensamiento, y por este camino se hermana con la filosofía, pero es una escritura que no renuncia a la belleza, y por aquí se emparenta con la literatura. Es obvio que el ensayo ha ganado en consideración filosófica durante el siglo XX, que Lukács, Adorno y Benjamin, por ejemplo, han hecho una reivindicación que es muy difícil pasar por alto. Pero no es menos cierto que, en cualquier caso, esa vecindad del ensayo con la literatura sigue pesando negativamente en el reconocimiento de su intrínseco valor filosófico. El ensayo pone al descubierto la esencial relación entre fondo y forma, entre continente y contenido, entre verdad y belleza. La forma no es mero contenedor de un contenido previamente alcanzado, sino, más bien, un elemento agente del propio pensamiento capaz de in-formar (en el sentido de dar forma) al proceso mismo del pensar y a los contenidos derivados del pensamiento. Ortega lo dejó bien claro en su primer libro, *Meditaciones del Quijote*: fondo y forma son inescindibles. Que es como decir que la búsqueda de la verdad no puede prescindir de la búsqueda de la belleza. Bien, verdad y belleza se dan aquí en un mismo intento filosófico, un recuerdo platónico bien presente en los tratados humanistas. Para los humanistas, en efecto, la filosofía, el amor a la sabiduría (*philo-sophia*), debía empezar por el lenguaje, por el amor a las palabras (*philo-logia*). No se piensa primero algo y después se busca su expresión lingüística, sino que pensamiento y expresión del pensamiento son para ellos la misma cosa. La filosofía no es sólo cuestión de contenidos, es, sobre todo, cuestión de forma, de estilo. La filosofía así entendida no puede ser más que una forma de vida. Es obvio que la filosofía oficial ha privilegiado el concepto en relación a la metáfora, pero no es menos cierto que la metáfora ha sabido resistir a los repetidos intentos de rebajarla a una mera función decorativa y ha logrado mantener siempre alta su pretensión cognoscitiva. En *Meditaciones del Quijote* Ortega reclamaba —para ese proyecto de «filosofía nueva» que él quería llevar a cabo— una eficaz «integración» entre la metáfora y el concepto. Que era como decir entre la filosofía y la literatura. La teoría de

la metáfora en Ortega no es un episodio marginal de su pensamiento, sino que es fundante en la arquitectura de la «razón vital». Su mejor discípula, María Zambrano, en ese camino suyo transitado en el exilio que iba a llevarle de la «razón vital» a la «razón poética», iba a dar un paso más allá de su maestro al llevar a cabo una filosofía metafórica, que es lo que se propone en *Claros del bosque*.

6. Situándonos en el presente, ¿se ha producido ya un desvelamiento de dicha tradición humanista? ¿Tiene encaje, si fuera necesario, en las corrientes actuales de pensamiento o continúa fuera del corpus filosófico más estricto?

Creo que la obra de Ernesto Grassi ha llevado a cabo ese desvelamiento, o, cuanto menos, ha servido para reclamar una diversa consideración filosófica de la atribuida por el canon al humanismo. Creo también que mi libro sobre *La tradición velada* fue en su momento una buena bandera para reivindicar esa tradición humanista en el campo de la cultura hispánica, sobre todo para desvelar un funcionamiento subterráneo de su modalidad de pensamiento que llegaba hasta nuestros días. De todos modos, este des-velamiento no ha sido suficiente para lograr una plena inserción de la tradición humanista dentro de las grandes corrientes actuales de pensamiento. En este sentido, quedaría aún mucho por hacer. Digo «quedaría» porque no estoy seguro de que sea eso lo que haya que hacer, es más, creo haberme convencido de lo contrario: no se trata tanto de lograr un puesto en la gran mesa del canon, sino de hacer saltar una mesa que sin mayor mérito condiciona poderosamente el ejercicio y el desarrollo de la filosofía. Yo, desde luego, trabajo contra el canon.

7. Esa tradición, si hemos comprendido bien su planteamiento, tendría varios momentos culminantes, quizá la rectificación que Grassi hizo a la crítica de Heidegger al humanismo sea uno de esos momentos. ¿En qué consistía esa crítica? ¿Fue realmente válida?

Yo creo que Grassi fue el mejor discípulo de Heidegger, quien mejor entendió el cómo y el por qué de la *Kehre*, el alcance y los límites de su radical indagación sobre el lenguaje. Grassi fue, además, conviene no olvidar nunca este detalle, el «editor» de la famosa *Carta sobre el humanismo*. Tuve ocasión de discutir mucho sobre este importante escrito heideggeriano con Franco Volpi, quizá uno de sus más brillantes intérpretes, y poco a poco me he ido convenciendo de que la obra de Grassi es toda ella una respuesta a Heidegger, a la insensibilidad de

Heidegger frente a la cultura latina. Es muy conocido el aserto de éste último según el cual sólo habría dos lenguas propiamente filosóficas, el alemán y el griego clásico. Grassi reaccionó, pero lo hizo, a mi modo de ver, de un modo ejemplar: no entró directamente en polémica con su maestro, sino que se dedicó a desentrañar el valor filosófico de la lengua latina y de la cultura humanista. A mí no me cabe duda de que la razón estaba —y está— de la parte de Grassi, pero también me doy cuenta de que buena parte de los profesionales de la filosofía del campo hispánico comparten acríticamente ese mismo prejuicio heideggeriano. Aquí es donde creo que debemos trabajar sin desmayo, pues no será posible constituir un espacio hispánico de reflexión si previamente no se reivindica la potencia filosófica de la propia lengua. Yo no creo que las lenguas puedan distinguirse por una mayor o menor propensión o potencia filosófica, no creo que el alemán sea filosóficamente superior al español o al portugués, por ejemplo, pero lo que sí creo es que cada lengua, a través de su «forma interna» (concepto humboldtiano en el que ahora no puedo detenerme), se abre a una modalidad del pensamiento más que a otras.

8. Y en el fondo de su pensamiento, profesor Martín, y de la propia tradición velada, la figura del filósofo español José Ortega y Gasset. ¿Cómo se manifiesta en Ortega esa tradición velada?

Pues en la lengua, indudablemente, como no podía ser de otro modo. Ortega es la tensión que se crea entre su ser una clara «voluntad de concepto» y una no menos clara e irrenunciable «voluntad de estilo». El ideal de integración entre la metáfora y el concepto que sustenta la arquitectura del proyecto general de las Meditaciones deja bien sentada la necesidad por parte del raciovitalismo de «reabsorción» de la circunstancia literaria española. Lo dijo bien claro en el prólogo de *Meditaciones del Quijote*: «Baroja y Azorín son dos circunstancias nuestras». Que era como decir que la literatura era una circunstancia de la que debía partir todo intento de hacer filosofía en España. No en vano, la Meditación primera de *Meditaciones del Quijote* lleva como subtítulo el de «Breve tratado sobre la novela». No estaría de más preguntarse por qué el raciovitalismo, en el inicio de su andadura y en el intento de presentarse como una filosofía nueva, vuelve los ojos a la novela y hace meditación de ella.

9. ¿No es cierto que sólo la asume de forma tardía y que incluso inicialmente la rechaza, considerándose un filósofo «*in partibus infidelium*»? ¿No sería el mismo

Ortega un fiel reflejo de las dudas que la propia tradición humanista genera en la filosofía contemporánea?

Sin duda es así. En el autorretrato que se hace en el inicio de *Meditaciones del Quijote* se define como «un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*». En ese retrato nada es casual y todo reviste la máxima importancia: el ser profesor y no filósofo, el tratarse de la Filosofía con mayúscula, el serlo en tierra de infieles. La Filosofía con mayúscula se opone aquí a esa «pequeña filosofía» de Azorín (y por extensión al «sentimiento trágico» de Unamuno) que se había hecho fuerte en la convergencia entre la literatura y la filosofía. El proyecto europeísta de Ortega requería de él su «conversión» a la Filosofía, a esa Gran Filosofía que era entonces el orgullo de la modernidad. Por eso se retrata a sí mismo «en tierra de infieles», porque por todas partes se ve rodeado de literatura. La paradoja es clara: el infiel era Ortega, y lo era, precisamente, a una tradición propia de pensamiento que se manifestaba históricamente en el campo cultural hispánico como confluencia e indistinción de la literatura y la filosofía. Unamuno lo había dicho claro al advertir que la filosofía española había que ir a buscarla en los entresijos de la literatura. Pero, por otro lado, como decía antes, Ortega no puede prescindir de su circunstancia: y ésta es el lenguaje literario en el que iba a estar obligado a expresarse. Ortega es esa contradicción, esa tensión no resuelta entre la metáfora y el concepto, entre la literatura y la filosofía.

10. Demos un pequeño salto en su pensamiento, acercándonos a las nociones de lengua y filosofía y déjenos ser directos. Defiende que no existen idiomas superiores en filosofía, de nuevo Heidegger y su alusión al griego clásico y al alemán como únicas herramientas válidas para pensar, pero ¿por qué entonces esa aparente marginación del español y del portugués como lenguas filosóficas?

Esa marginación tiene sus raíces en la historia, desde luego, pero principalmente obedece hoy a cuestiones de geopolítica del canon. El español y el portugués son «lenguas pobres», quiero decir con ello no que morfológicamente sean inferiores en nada a otras lenguas, tampoco superiores, sino que la pobreza a la que me refiero tiene que ver con la de sus hablantes, con la distribución del capital y del poder político en el dominio de ambas lenguas. Creo, sin embargo, que esa pobreza nuestra deberíamos ser capaces de darle la vuelta y descubrir su valor positivo. No creo que haya que ambicionar no tener pan para llevarse a la boca, pero sí saber descubrir desde el valor intrínseco de la pobreza la falsedad de la opulencia. Es obvio que también

hablo de la opulencia lingüística, de la potencia cultural que deriva de la posición política de los Estados. Saber ver más allá del brillo que adquieren en el mercado autores y obras no es empresa fácil, pero en el dominio de la pobreza —si a ésta se la carga positivamente— puede resultar menos complicado. Lo importante es no rendirse. El nuestro es un trabajo de resistencia en el que lo más importante no es lograr que alguno de nuestros autores entre a formar parte del canon, sino, al contrario, hacer saltar la banca del canon.

11. Continuando con nuestros idiomas, España y Portugal comparten frontera cultural y política, Brasil y una gran parte de los países hispanos también. Ya Fernando Pessoa aludió a la posibilidad de ser una misma nación moralmente. Entonces, ¿podría existir una filosofía propia de esas fronteras? ¿Es un terreno real de encuentro?

Creo bien que sí. Creo que las culturas de lengua española y portuguesa tienen un fértil terreno de encuentro y de mutuo reconocimiento en los márgenes de la modernidad. Creo que a estas alturas a todos nos es bastante claro que el proyecto de emancipación propio de la modernidad (esté o no esté clausurado) ha dado de sí todo lo que podía. Urge un salto de cualidad capaz de sacar a la filosofía del callejón sin salida de la postmodernidad, urge un abandono del centro del canon y un desplazamiento hacia sus márgenes capaz de dar respuestas adecuadas a los problemas de la globalización y del capitalismo financiero. Urge empezar a pensar de otra manera si queremos evitar la destrucción del planeta y el suicidio de nuestra especie. A finales del siglo XIX, en el seno del republicanismo español se abrió paso la idea del «iberismo». También en Portugal. Aquel iberismo republicano no se declinaba de manera uniforme y quedó como una idea inconcreta y poco practicable en la que los distintos pueblos de la península ibérica pudieran alcanzar alguna forma de articulación política. Después de la Guerra Civil española, algunos republicanos exiliados en América latina reactivaron aquella vieja idea en la forma de un pan-iberismo que comprendía también los pueblos americanos de lengua española y portuguesa. Detrás no había ya ningún horizonte político, pero sí cultural. Eso me parece perfectamente rescatable en nuestros días. La frontera que separa a España de Portugal y a Brasil del resto de América del sur es un «lugar del límite» que también nos une. Basta que queramos serlo, que queramos ser (y estar) en esa frontera.

12. Y si existe la frontera como lugar de separación y de encuentro, también existe para usted una filosofía del exilio como una filosofía propia del ámbito hispánico. Es un concepto suyo que aún está desarrollando, nos lo podría exponer brevemente. ¿Es posible que exista un pensamiento del exilio comprendido de forma positiva?

El concepto de exilio siempre ha sido central y siempre ha estado presente en mi reflexión —téngase en cuenta que la «tradición velada» es, de algún modo, una tradición exiliada. Es cierto, sin embargo, que en los últimos años esta «experiencia» ha ido cobrando mayor protagonismo en mi pensamiento, quizá también porque mi propia vida se ha desarrollado en vecindad con la experiencia del exilio. En todo este asunto creo ser muy deudor del pensamiento desarrollado en el exilio por Américo Castro. Podría decir en breve que busco en la categoría de exilio el factor conformador de la identidad hispánica. La historia de España (pero esto mismo se puede extender a la América española y a Portugal y a Brasil) siempre ha generado un exilio. Mirar hacia atrás en nuestro pasado es reconocer en la tragedia irreparable de aquellas expulsiones una forma de ser españoles que consiste en serlo «fuera de España». Pensar —como se ha hecho— que lo español (o lo hispánico) se definía sólo por lo que se quedaba dentro de España ha sido un craso error. Los judíos expulsos en 1492 siguieron llamándose «españoles» (el nombre de sefardita significa eso) y a los moriscos expulsados en 1609, cuando desembarcaban en las costas del norte de África, sus hermanos de religión no sólo no les recibieron con los brazos abiertos, sino que también les llamaban despectivamente «españoles». Hay, pues, un modo de ser español que ha consistido en serlo fuera de España. Quizá, en este tiempo nuestro de tanta dificultad identitaria, volver los ojos al exilio y poner en el centro de lo que queremos ser aquella experiencia pueda ayudarnos a entendernos mejor a nosotros mismos.

13. Para concluir, háganos, si le parece, algunas predicciones. ¿Qué futuro le espera al pensamiento en lengua española? ¿O al de lengua portuguesa? ¿Sólo será un comentario, como una forma de impostura, a los autores centrales de las tradiciones hegemónicas? ¿Seguirá siendo una tradición velada, una filosofía de frontera y de encuentro, del exilio, o podrá no ser nada, o ser totalmente otra cosa?

No sé predecir el futuro. Sé, sin embargo, que el futuro se construye, y que en buena medida depende de lo que seamos capaces de hacer en el presente. Albergo la esperanza de un mundo mejor, pero no me hago ilusiones y soy al respecto bastante pesimista. Por decirlo con mi querido Gracián, las cosas parece que van siempre de mal en peor. Creo en la «revolución cotidiana» y eso justifica mi trabajo intentando mejorar en la paciencia del día a día mi entorno más inmediato. Todos podemos hacer que este mundo sea un poco mejor, basta que nos lo creamos y que cada cual haga bien su trabajo: que el profesor se prepare las clases, que el estudiante ponga todo su empeño en el estudio, que el médico sea buen médico, que el sacerdote sea buen sacerdote, que el político sea buen político, que el lector sea buen lector. Una utopía de mínimos, pero practicable. En este sentido, el futuro de la filosofía en español (o portugués) dependerá de lo que seamos capaces de poner en movimiento ahora, pues es el presente el que abre el camino del futuro. Es más que probable que la filosofía vaya a seguir siendo entre nosotros una forma sutil de seguir sufriendo la colonización (en este caso cultural y científica), y que en nuestras universidades sigan discutiéndose tesis sobre Wittgenstein y el Círculo de Viena o sobre algunas de las muchas derivaciones de la hermenéutica postheideggeriana. Nada en contrario, desde luego, pero si nos limitamos a eso de seguro que nos daremos la puntilla y acabaremos cerrándonos el paso hacia el futuro. Porque tener futuro requiere saber merecerlo.

Recibido: *16-Septiembre-2015* | Aceptado: *20-Noviembre-2015*



EDUARDO CESAR MAIA, es Profesor en la Universidade Federal de Pernambuco, Brasil. Doctor en Teoría Literaria [PhD] en la Universidade Federal de Pernambuco. Su investigación se centra en el análisis y rescate intelectual de la tradición crítica humanista a través de las obras de José Ortega y Gasset y Álvaro Lins. Así mismo, sus estudios abordan el pensamiento literario y crítico de Mario Vargas Llosa.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Comunicação Social, Universidade Federal de Pernambuco, Av. Prof. Morães Rêgo 1235 Cidade Universitária, 50670-901 Recife/PE, Brasil. e-mail (✉): eduardocesarmaia@gmail.com

FRANCISCO JOSÉ CHAGUACEDA ALONSO, es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Sus intereses filosóficos se centran en el pensamiento hispánico, particularmente la obra de Ortega y Gasset, y en líneas más generales en la filosofía y sus fronteras, especialmente con las humanidades en sentido amplio. Ha traducido la obra *Por la senda de occidente. Republicanismo y constitución en el pensamiento político de Simón Bolivar* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), de Paola Rudan. e-mail (✉): fjchaguaceda@gmail.com

COMO CITAR ESTE TRABAJO: MAIA, Eduardo César y CHAGUACEDA ALONSO, Francisco José. «Repensando la tradición humanista: La encrucijada entre literatura y filosofía. Una entrevista a Francisco José Martín». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 353-365.

Verdad y Demostración*

ALFRED TARSKI

EL TEMA DE ESTE ARTÍCULO NO ES NUEVO. Ha sido discutido frecuentemente en la literatura lógica y filosófica moderna, y no sería fácil contribuir con algo original a la discusión. Me temo que a muchos lectores ninguna de las ideas presentadas en este artículo les resultará esencialmente novedosa; sin embargo, espero que encuentren interesante la manera en que se ha dispuesto y organizado el material.

Como el título lo indica, deseo discutir aquí dos nociones que, aunque son diferentes, están relacionadas: la noción de verdad y la noción de demostración. De hecho, el artículo está dividido en tres secciones. La primera sección se ocupa exclusivamente de la noción de verdad, la segunda trata primariamente de la noción de demostración, y la tercera es una discusión acerca de la relación entre estas dos nociones.

§1. La noción de verdad

La tarea de explicar el significado del término «verdad(ero) —*true*—» será interpretada aquí de una manera restringida. La noción de verdad aparece en muchos contextos diferentes, y hay varias categorías distintas de objetos a las cuales se aplica el término «verdad(ero)». En una discusión psicológica podría hablarse tanto de emociones verdaderas como de creencias verdaderas; en un discurso que pertenezca al dominio de la estética podría analizarse la verdad interna de un objeto de arte. En este artículo, sin embargo, sólo estamos interesados en lo que podría llamarse la noción lógica de verdad. Más específicamente, nos ocuparemos exclusivamente del significado del término «verdad(ero)» cuando este término es usado para referirse a oraciones. Presumiblemente, este era el uso original del término «verdad(ero)» en el lenguaje humano. Las oraciones son tratadas aquí como objetos lingüísticos,

* Publicado originalmente como: Tarski, Alfred. «Truth and Proof». *Scientific American* 220/6 (1969): pp. 63-77.

A. Tarski (✉)
University of California, Berkeley, EUA

Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 4, No. 5, Dic. 2015, pp. 367-396
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

DOCUMENTO

como determinadas secuencias de sonidos o signos escritos (por supuesto, no toda secuencia de este tipo es una oración). Además, cuando hablemos de oraciones, estaremos pensando en las que en gramática se llaman oraciones declarativas, y no en las oraciones interrogativas o imperativas.

Siempre que se explica el significado de cualquier término del lenguaje cotidiano se debe tener en cuenta que el objetivo y el estatus lógico de esa explicación pueden variar de un caso a otro. Por ejemplo, la explicación puede proponerse como una aclaración del uso efectivo del término en cuestión, y se puede preguntar, por lo tanto, si la aclaración es en verdad correcta. En otra ocasión, una explicación puede ser de naturaleza normativa, esto es, puede ofrecerse como una sugerencia de que el término sea usado de alguna manera definida, sin pretender que la sugerencia se adapte a la manera en que el término es efectivamente usado; una explicación de este tipo puede ser evaluada, por ejemplo, desde el punto de vista de su utilidad, mas no de su corrección. Podrían enumerarse también algunas alternativas más.

La explicación que deseamos ofrecer en este caso es, en alguna medida, de un carácter mixto. Lo que se ofrecerá puede, en principio, ser tratado como una sugerencia para una manera definida de usar el término «verdad(ero)», pero esta propuesta estará acompañada por la creencia de que está de acuerdo con el uso predominante de este término en el lenguaje cotidiano.

Nuestra comprensión de la noción de verdad parece estar esencialmente de acuerdo con varias explicaciones que de esta noción se han dado en la literatura filosófica. La que quizás sea la primera explicación se puede encontrar en la *Metafísica* de Aristóteles:

> Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso, mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero.

Aquí y en la discusión subsiguiente la palabra «falso» significa lo mismo que la expresión «no verdadero», y puede ser reemplazada por ésta última.

El contenido intuitivo de la formulación de Aristóteles parece ser bastante claro. Sin embargo, la formulación deja mucho que desear desde el punto de vista de la precisión y la corrección formal. Por ejemplo, no es suficientemente general; se refiere sólo a oraciones que «dicen» de algo «que es» o«que no es»: en la mayoría de los casos sería difícilmente posible poner a una oración en este molde sin sesgar el sentido de la oración y forzar el espíritu del lenguaje. Esta es

quizás una de las razones por las que en la filosofía moderna se han ofrecido diversos substitutos de la formulación aristotélica. Como ejemplos citaremos los siguientes:

> Una oración es verdadera si denota el estado de cosas existente.

> La verdad de una oración consiste en su conformidad (o correspondencia) con la realidad.

Estas formulaciones tienen, sin duda, un tono muy «académico» debido al uso de términos filosóficos técnicos. Sin embargo, me parece que, cuando se analizan más detalladamente, las nuevas formulaciones resultan menos claras e inequívocas que la propuesta por Aristóteles.

La concepción de la verdad que encontró su expresión en Aristóteles (y en formulaciones de origen más reciente relacionadas con ella) se suele llamar la *concepción clásica o semántica de la verdad*. Por semántica entendemos la parte de la lógica que, hablando sin demasiada precisión, se ocupa de las relaciones entre los objetos lingüísticos (como las oraciones) y lo que estos objetos expresan. El carácter semántico del término «verdad(ero)» queda claramente revelado por la explicación ofrecida por Aristóteles, y por algunas formulaciones que se ofrecerán más adelante en este artículo. Se habla a veces de la teoría de la verdad como correspondencia como la teoría que está basada en la concepción clásica.

(En la literatura filosófica moderna se discuten algunas otras concepciones y teorías de la verdad, tales como la concepción pragmática y la teoría de la coherencia. Estas concepciones parecen ser de un carácter exclusivamente normativo y tener poca conexión con el uso efectivo del término «verdad(ero)»; ninguna de ellas ha sido, hasta ahora, formulada con algún grado de claridad y precisión. No se las discutirá en este artículo).

Aquí trataremos de obtener una explicación más precisa de la concepción clásica de la verdad, que pueda reemplazar a la formulación aristotélica, preservando sus intenciones básicas. Para ello recurriremos a algunas técnicas de la lógica contemporánea. También tendremos que especificar el lenguaje de cuyas oraciones nos ocuparemos; esto es necesario aunque más no sea porque una secuencia de sonidos o signos que, verdadera o falsa, sea una oración

significativa en un lenguaje, puede no ser significativa en otro lenguaje. Por el momento, supongamos que el lenguaje del que nos ocupamos es el castellano.

Comencemos con un problema simple. Considérese una oración castellana cuyo significado no ofrece ninguna duda, por ejemplo la oración «la nieve es blanca». Por razones de brevedad denotaremos a esta oración con «*S*», de manera que «*S*» se convierte en el nombre de la oración. Nos preguntamos: ¿qué significa decir que *S* es verdadera o que es falsa? La respuesta a esta pregunta es simple: en el espíritu de la explicación aristotélica, cuando decimos que *S* es verdadera queremos decir simplemente que la nieve es blanca, y cuando decimos que *S* es falsa queremos decir que la nieve no es blanca. Al eliminar el símbolo «*S*» llegamos a las siguientes formulaciones:

(1) «la nieve es blanca» es verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

(1') «la nieve es blanca» es falsa si y sólo si la nieve no es blanca.

De esta manera, (1) y (1') proporcionan explicaciones satisfactorias del significado de los términos «verdad(ero)» y «falso» cuando estos términos se refieren a la oración «la nieve es blanca». Podemos considerar a (1) y a (1') como definiciones parciales de los términos «verdad(ero)» y «falso»; de hecho, como definiciones de estos términos respecto de una oración en particular. Obsérvese que (1), y (1'), tiene la forma prescrita para las definiciones por las reglas de la lógica, la forma de la equivalencia lógica. Está compuesta de dos partes, los lados izquierdo y derecho de la equivalencia, combinados por la conectiva «si y sólo si». El lado izquierdo es el definiendum, la frase cuyo significado es explicado por la definición; el lado derecho es el definiens, la frase que proporciona la explicación. En este caso el definiendum es la siguiente expresión:

«la nieve es blanca» es verdadera;

el definiens tiene la forma:

la nieve es blanca.

A primera vista podría parecer que (1), considerada como una definición, exhibe un defecto esencial que ha sido ampliamente discutido en la lógica tradicional bajo el nombre de círculo vicioso. La razón es que ciertas palabras, «nieve» por ejemplo, aparecen tanto en el definiens como en el definiendum. Sin embargo, en realidad, estas apariciones tienen un carácter enteramente diferente. La palabra «nieve» es una parte sintáctica, u orgánica, del definiens; de hecho, el definiens es una oración, y la palabra «nieve» es su sujeto. El definiendum también es una oración; expresa el hecho de que el definiens es una oración verdadera. Su sujeto es un nombre del definiens que se forma poniendo el definiens entre comillas. (Cuando decimos algo de un objeto, siempre usamos el nombre de este objeto y no el objeto mismo, aun cuando nos estemos ocupando de objetos lingüísticos). Por varias razones una expresión encerrada entre comillas debe ser tratada gramaticalmente como una única palabra que no tiene partes sintácticas. Por consiguiente, la palabra «nieve» que indudablemente aparece como una parte del definiendum, no aparece allí como una parte sintáctica. Un lógico medieval diría que «nieve» aparece en el definiens *in suppositione formalis* y en el definiendum *in suppositione materialis.* Sin embargo, las palabras que no son partes sintácticas del definiendum no pueden crear un círculo vicioso, y el peligro de un círculo vicioso desaparece.

Las observaciones precedentes tocan algunas cuestiones bastante sutiles y no demasiado simples desde el punto de vista lógico. En lugar de profundizar en ellas, indicaré otra manera en que es posible disipar cualquier temor de círculo vicioso. Al formular (1) hemos aplicado un método común para formar el nombre de una oración, o de cualquier otra expresión, que consiste en poner la expresión entre comillas. Este método tiene muchas virtudes, pero es también la fuente de las dificultades ya discutidas. Para eliminar estas dificultades probemos otro método de formar nombres de expresiones, un método que, de hecho, puede ser caracterizado como una descripción letra por letra de una expresión. Usando este método obtenemos, en lugar de (1), la siguiente extensa formulación:

(2) La secuencia de cuatro palabras, la primera de las cuales es la secuencia de las letras Ele y A, la segunda es la secuencia de las letras Ene, I, E, Uve y E, la tercera es la secuencia de las letras E y Ese, y la cuarta es la secuencia de las letras Be, Ele, A, Ene, Ce y A, es una oración verdadera si y sólo si la nieve es blanca.

La formulación (2) no difiere de la (1) en su significado: (1) puede simplemente ser considerada como una forma abreviada de (2). La nueva formulación es ciertamente mucho menos perspicua que la anterior, pero tiene la ventaja de que no crea la apariencia de un círculo vicioso.

Pueden construirse definiciones parciales de verdad análogas a (1) (o a (2)) para otras oraciones también. Cada una de estas definiciones tiene la forma:

(3) «*p*» es verdadera si y sólo si *p*,

donde «*p*» debe ser reemplazada en ambos lados de (3) por la oración para la cual se construye la definición. Sin embargo, se debe prestar especial atención a aquellas situaciones en las que la oración que se pone en lugar de «*p*» contiene la palabra «verdad(ero)» como parte sintáctica. Entonces la correspondiente equivalencia (3) no puede ser considerada como una definición parcial de verdad dado que, cuando se la trata de esa manera obviamente exhibe un circulo vicioso. Aun en este caso, sin embargo, (3) es una oración significativa y de hecho es una oración verdadera desde el punto de vista de la concepción clásica de la verdad. Como ilustración, imagínese que en una reseña de un libro se encuentra la siguiente oración:

(4) No todas las oraciones de este libro son verdaderas.

Aplicando el criterio aristotélico a (4) vemos que la oración (4) es verdadera si, de hecho, no todas las oraciones del libro en cuestión son verdaderas, y que si no es así (4) es falsa; en otras palabras, podemos afirmar la equivalencia obtenida a partir de (3) tomando a (4) como «*p*». Por supuesto esta equivalencia afirma meramente las condiciones bajo las cuales la oración (4) es verdadera o no es verdadera, pero por sí misma la equivalencia no nos permite decidir cuál es el caso. Para verificar el juicio expresado por (4) se debería leer atentamente el libro reseñado y analizar la verdad de las oraciones contenidas en él.

A la luz de la discusión precedente podemos ahora reformular nuestro problema principal. Estipulamos que el uso del término «verdad(ero)» cuando se refiere a las oraciones del castellano está de acuerdo con la concepción

clásica de la verdad sólo cuando nos permite aseverar todas las equivalencias de la forma (3) en las que «*p*» es reemplazado en ambos lados por una oración castellana arbitraria. Si esta condición es satisfecha diremos simplemente que el uso del termino «verdad(ero)» es adecuado. De manera que nuestro problema principal es: ¿podemos establecer un uso adecuado del termino «verdad(ero)» para las oraciones del castellano y, si es así, con qué métodos? Podemos por supuesto plantear una pregunta análoga para las oraciones de cualquier otro lenguaje.

El problema será resuelto completamente si logramos construir una definición general de verdad que sea adecuada, en el sentido de que implique como consecuencias lógicas todas las equivalencias de la forma (3). Si tal definición es aceptada por los castellanoparlantes obviamente establecerá un uso adecuado del término «verdad(ero)».

Bajo ciertos supuestos especiales la construcción de una definición general de verdad es fácil. Supóngase, en efecto que no estamos interesados en la totalidad del lenguaje castellano común sino sólo en un fragmento suyo y que queremos definir el término «verdad(ero)» exclusivamente en referencia a las oraciones de este lenguaje fragmentario; nos referiremos a este lenguaje fragmentario como el lenguaje *L*. Supongamos además que *L* tiene unas reglas sintácticas precisas que nos permiten, en cada caso particular, distinguir una oración de una expresión que no es una oración, y que el número de todas las oraciones del lenguaje *L* es finito (aunque posiblemente sea muy grande). Supóngase finalmente que la palabra verdadero) no aparece en *L* y que el significado de todas las palabras de *L* es suficientemente claro de manera que no tengamos objeciones para usarlas al definir verdad. Bajo estos supuestos procédase como sigue. Primero prepare una lista completa de todas las oraciones de *L*; supóngase por ejemplo que hay exactamente 1.000 oraciones en *L* y acuérdese utilizar los símbolos «s_1», «s_2», ..., «$s_{1.000}$» como abreviatura de las oraciones consecutivas de la lista. Después, para cada una de las oraciones «s_1», «s_2», ..., «$s_{1.000}$» construya una definición parcial de verdad substituyendo «*p*» por esas oraciones en ambos lados del esquema (3). Finalmente forme la conjunción lógica de estas definiciones parciales; en otras palabras combínelas en un enunciado poniendo la conectiva «y» entre dos definiciones parciales cualesquiera. La única cosa que falta por hacer es dar a la conjunción resultante una forma diferente, aunque lógicamente equivalente, de manera de satisfacer los requerimientos formales impuestos a las definiciones por las reglas de la lógica:

(5) Para cada oración *x* (del lenguaje *L*) *x* es verdadera si y sólo si

o

s_1, y *x* es identica a «s_1»,

o

s_2, y *x* es identica a «s_2»,

....

o finalmente,

$s_{1.000}$, y *x* es identica a «$s_{1.000}$».

Hemos llegado así a un enunciado que puede ciertamente ser aceptado como la definición general de verdad que deseábamos: es formalmente correcta y es adecuada en el sentido que implica todas las equivalencias de la forma (3) en las que «*p*» ha sido reemplazada por cualquier oración del lenguaje *L*. Hacemos notar al pasar que (5) es una oración castellana pero que obviamente no pertenece al lenguaje *L*; dado que (5) contiene todas las oraciones de *L* como partes propias no puede coincidir con ninguna de ellas. Una discusión más profunda aclarará mejor este punto.

Por razones obvias el procedimiento que acabamos de esbozar no puede seguirse si estamos interesados en la totalidad del lenguaje castellano y no meramente en un fragmento suyo. Cuando tratamos de preparar una lista completa de las oraciones castellanas, nos encontramos desde el comienzo con la dificultad de que las reglas de la gramática castellana no determinan precisamente la forma de las expresiones (secuencias de palabras) que deben ser consideradas como oraciones; una expresión particular, una exclamación por ejemplo, puede funcionar como una oración en algún contexto dado, mientras que una expresión de la misma forma no funcionará de ese modo en algún otro contexto. Además, el conjunto de todas las oraciones del castellano es, potencialmente al menos, infinito. A pesar de que es ciertamente verdadero que los seres humanos han formulado sólo un numero finito de oraciones en el habla y la escritura hasta el momento actual, probablemente nadie estaría de acuerdo con que la lista de todas estas oracíones comprende todas las oraciones del castellano. Por el contrario, parece probable que al ver dicha lista cada uno de nosotros pueda fácilmente producir una oración castellana que no está en la lista. Finalmente, el hecho de que la palabra «verdad(ero)» aparezca en el

castellano impide por sí mismo la aplicación del procedimiento anteriormente descripto.

No se sigue de estas observaciones que la definición de verdad que buscamos para oraciones arbitrarias del castellano no pueda ser obtenida de alguna otra manera, posiblemente mediante el uso de una idea diferente. Hay, sin embargo, una razón más seria y fundamental que parece impedir esta posibilidad. Lo que es más, la mera suposición de que, mediante un método cualquiera, se ha obtenido un uso adecuado del término «verdad(ero)» (en su referencia a oraciones arbitrarias del castellano) parece llevar a una contradicción. El argumento más simple que proporciona tal contradicción es conocido como la *antinomia del mentiroso* y será desarrollado en las próximas líneas.

Considérese la siguiente oración:

(6) La oración impresa en rojo en «Verdad y Demostración» es falsa.

Acordemos usar «*s*» como abreviatura de esta oración. Mirando «Verdad y Demostración» verificamos fácilmente que «*s*» es la única oración impresa en rojo en «Verdad y Demostración». De esto se sigue, en particular, que

(7) «*s*» es falsa si y sólo si la oración impresa en rojo en «Verdad y Demostración» es falsa.

Por otra parte, «*s*» es indudablemente una oración del castellano. Por lo tanto, suponiendo que nuestro uso del término «verdad(ero)» sea adecuado, podemos afirmar la equivalencia (3) en la cual «*p*» es reemplazada por «*s*». Así podemos aseverar:

(8) «s» es verdadera si y sólo si *s*.

Ahora recordamos que «*s*» ocupa el lugar de la oración entera (6). Por lo tanto, podemos reemplazar «*s*» por 6 en el lado derecho de (8); obtenemos entonces

(9) «*s*» es verdadera si y sólo si la oración impresa en rojo en «Verdad y Demostración» es falsa.

Comparando ahora (8) y (9), concluimos:

(10) «*s*» es falsa si y sólo si «*s*» es verdadera.

Esto lleva a una obvia contradicción: «*s*» resulta ser al mismo tiempo verdadera y falsa. Nos vemos enfrentados así con una antinomia. La formulación precedente de la antinomia del mentiroso se debe al lógico polaco Jan Łukasiewicz.

Se conocen también algunas formulaciones más complicadas de esta antinomia. Imagínese, por ejemplo, un libro de 100 páginas, con sólo una oración impresa en cada página. En la página 1 leemos:

La oración impresa en la página 2 de este libro es verdadera.

En la página 2 leemos:

La oración impresa en la página 3 de este libro es verdadera.

Y así siguiendo hasta la página 99. Sin embargo, en la página 100, la última página del libro, encontramos:

La oración impresa en la página 1 de este libro es falsa.

Supóngase que la oración impresa en la página 1 es, en efecto, falsa. Por medio de un argumento que no es difícil, pero que es muy largo y requiere hojear el libro entero, concluimos que nuestro supuesto era incorrecto. En consecuencia, ahora suponemos que la oración impresa en la página 1 es verdadera —y, mediante un argumento que es tan fácil y tan largo como el original, nos convencemos de que el nuevo supuesto también es falso. De manera que nos vemos nuevamente enfrentados con una antinomia.

Componer muchos otros «libros antinómicos», variantes del que acabamos de componer, resulta ser una cuestión fácil. Cada uno de ellos tiene 100 páginas. Cada página contiene sólo una oración, y, de hecho, una oración de la forma:

La oración impresa en la página *00* de este libro es *XX*.

En cada caso particular. «*XX*» es reemplazado por las palabras «*verdadero*» o «*falso*», mientras que «*00*» es reemplazado por uno de los numerales «1», «2», ..., «100»; el mismo numeral puede aparecer en varias páginas. No toda variante del libro original que se componga de acuerdo a estas reglas produce efectivamente una antinomia. Al lector al que le gusten los enigmas lógicos no le será nada difícil describir todas las variantes que la producen. La siguiente advertencia puede resultar útil a este respecto. Imagínese que en algún lugar del libro, por ejemplo en la página 1, se dice que la oración de la página 3 es verdadera, mientras que en algún otro lugar, por ejemplo en la página 2, se afirma que la misma oración es falsa. De esta información no se sigue en absoluto que nuestro libro sea «antinómico»; sólo podemos concluir que, o bien la oración de la página 1, o bien la oración de la página 2, deben ser falsas. La antinomia surge, sin embargo, cada vez que somos capaces de mostrar que una de las oraciones del libro es tanto verdadera como falsa, independientemente de la verdad o falsedad de las restantes oraciones.

La antinomia del mentiroso tiene un origen muy antiguo. Se la suele atribuir al lógico griego Eubúlides; atormentó a muchos lógicos antiguos y causó la muerte prematura de al menos uno de ellos, Filetas de Cos. Varias otras antinomias y paradojas fueron descubiertas en la Antigüedad, en la Edad Media, y en los tiempos modernos. A pesar de que muchas de ellas ya han sido completamente olvidadas, la antinomia del mentiroso todavía es analizada y discutida en obras contemporáneas. Ha tenido gran impacto en el desarrollo de la lógica moderna, junto con algunas antinomias recientes que fueron descubiertas alrededor de principios de siglo (en particular, la antinomia de Russell).

En la literatura sobre este tema es posible encontrar dos posiciones diametralmente opuestas acerca de las paradojas. Una posición consiste en desentenderse de ellas, en tratarlas como sofisterías, como bromas que no son serias sino maliciosas, y que tienen como finalidad principal mostrar el ingenio

del hombre que las formula. La posición opuesta es característica de ciertos pensadores del siglo XIX y tiene representantes, o los tenía hace poco, en ciertas partes del globo. De acuerdo a esta posición, las antinomias constituyen un elemento muy esencial del pensamiento humano; deben aparecer una y otra vez en las actividades intelectuales, y su presencia es la fuente básica del progreso real. Como sucede a menudo, la verdad probablemente esté entre ambas posiciones. Personalmente, como lógico, no podría resignarme a tener a las antinomias como un elemento permanente de nuestro sistema de conocimiento. Con todo, no tengo la menor inclinación de tratar a las antinomias con ligereza. La aparición de una antinomia es para mí un síntoma de enfermedad. Una antinomia nos lleva a un contrasentido, a una contradicción, partiendo de premisas que parecen intuitivamente obvias, usando formas de razonamiento que parecen intuitivamente seguras. Cuando esto sucede, tenemos que someter nuestro modo de pensar a una revisión a fondo, rechazando algunas premisas en las que creíamos o mejorando algunas formas de argumento que usábamos. Hacemos esto con la esperanza no sólo de que la vieja antinomia sea eliminada, sino también de que ninguna nueva aparezca. Para ello, probamos nuestro sistema de pensamiento reformado por todos los medios disponibles, y, ante todo, tratamos de reconstruir la vieja antinomia en el nuevo marco; estas pruebas constituyen una actividad muy importante en el dominio del pensamiento especulativo, semejante a la realización de experimentos cruciales en la ciencia empírica.

Consideremos ahora específicamente la antinomia del mentiroso desde este punto de vista. La antinomia involucra la noción de verdad en referencia a oraciones arbitrarias del castellano común; podría fácilmente reformularse para aplicarse a otros lenguajes naturales. Nos enfrentamos a un problema serio: ¿cómo pueden evitarse las contradicciones inducidas por esta antinomia? Fácilmente se nos podría ocurrir una solución radical al problema consistente simplemente en eliminar la palabra «verdad(ero)» del vocabularrio castellano o, al menos, en abstenerse de usarla en cualquier discusión seria.

Las personas a las cuales tal amputación les parece altamente insatisfactoria e ilegítima podrían preferir una solución de compromiso, que consiste en adoptar lo que podría llamarse (siguiendo al filósofo polaco Tadeusz Kotarbiński) «la concepción nihilista de la teoría de la verdad». De acuerdo con este enfoque, la palabra «verdad(ero)» no tiene ningún significado independiente, pero puede ser usada como componente de las dos expresiones significativas «es verdad que» y «no es verdad que». De esta manera, estas

expresiones son tratadas como si fueran una sola palabra sin partes orgánicas. El significado que se les atribuye es tal que pueden ser inmediatamente eliminadas de cualquier oración en la que aparezcan. Por ejemplo, en lugar de decir

es verdad que todos los gatos son negros,

podemos simplemente decir

todos los gatos son negros,

y en lugar de

no es verdad que todos los gatos sean negros

podemos decir

no todos los gatos son negros.

En otros contextos la palabra «verdad(ero)» no tiene sentido. En particular, no puede ser usada como un verdadero predicado que califique a nombres de oraciones. Empleando la terminología de la lógica medieval, podemos decir que la palabra «verdad(ero)» puede ser usada sincategoremáticamente en algunas situaciones especiales, pero no puede nunca ser usada categoremáticamente.

Para darse cuenta de las implicaciones de este enfoque, considérense las oraciones que fueron el punto de partida para la antinomia del mentiroso; esto es, la oración impresa en rojo en este artículo. Desde el punto de vista «nihilista» esta no es una oración significativa, y la antinomia simplemente se desvanece. Desafortunadamente, muchos usos de la palabra «verdad(ero)», que de otro modo parecen bastante legítimos y razonables, se ven similarmente afectados por este enfoque. Imagínese, por ejemplo, que un cierto término que aparece repetidamente en las obras de un matemático antiguo admite varias in-

terpretaciones. Un historiador de la ciencia que estudia sus obras llega a la conclusión de que bajo una de esas interpretaciones todos los teoremas enunciados por el matemático resultan verdaderos; esto le lleva naturalmente a la conjetura de que lo mismo sucederá con cualquiera de las obras de este matemático que no sea conocida actualmente, pero que pueda ser descubierta en el futuro. Sin embargo, el historiador de la ciencia comparte la concepción «nihilista» de la noción de verdad y no tiene la posibilidad de expresar en palabras su conjetura. Uno podría decir que la teoría «nihilista» de la verdad rinde una supuesta pleitesía a algunas formas populares del habla humana, mientras que en realidad elimina la noción de verdad del repertorio conceptual de la mente humana.

Buscaremos, por lo tanto, otra salida a nuestra encrucijada. Trataremos de buscar una solución que mantenga el concepto clásico de verdad esencialmente intacto. La aplicabilidad de la noción de verdad tendrá que sufrir algunasnas; restricciones, pero la noción seguirá estando disponible menos para los fines del discurso académico.

Para ello, tenemos que analizar aquellas características del lenguaje común que son la fuente real de la antinomia del mentiroso. Al llevar a cabo este análisis, nos daremos cuenta inmediatamente de un rasgo notable de este lenguaje: su carácter omnicomprensivo, universal. El lenguaje común es universal y está pensado para serlo. Se espera que proporcione las facilidades adecuadas para expresar cualquier cosa que pueda ser expresada en cualquier lenguaje: está continuamente expandiéndose para satisfacer esta exigencia En particular, es semánticamente universal en el sentido siguiente. En el lenguaje están incluidos, junto con los objetos lingüísticos, tales como las oraciones y los términos, que son componentes de este lenguaje, los nombre, de estos objetos (como sabemos, los nombres de expresiones pueden obtenerse poniendo las expresiones entre comillas); además, el lenguaje contiene términos semánticos tales como «verdad», «nombre», «designación», que dírecta o indirectamente se refieren a la relación entre los objetos lingüísticos y lo expresado por ellos. En consecuencia, podemos formar, para cada oración formulada en el lenguaje, otra oración que dice que la primera oración es verdadera o que es falsa. Usando un «truco» adicional hasta podemos construir en el lenguaje lo que se llama a veces una oración auto-referencial, es decir, una oración *S* que afirma el hecho que *S* misma es verdadera o de que es falsa. En caso de que *S* afirme su propia falsedad, podemos mostrar mediante un sencillo argumento que *S* es

tanto verdadera como falsa —y nos enfrentamos nuevamente a la antinomia del mentiroso.

No hay, sin embargo, ninguna necesidad de usar lenguajes universales en todas las situaciones posibles. En particular, tales lenguajes no son necesarios para los propósitos de la ciencia (y por ciencia entiendo aquí todo el dominio de la investigación intelectual). En una rama particular de la ciencia, por ejemplo la química, uno discute ciertos objetos especiales, tales como los elementos, las moléculas, etc., pero no, por ejemplo, objetos lingüísticos tales como oraciones o términos. El lenguaje que está bien adaptado para esta discusión es un lenguaje restringido con un vocabulario limitado; debe contener nombres de objetos químicos, términos tales como «elemento» y «molécula», pero no nombres de objetos lingüísticos; por consiguiente, no tiene que ser semánticamente universal. Lo mismo se aplica a la mayoría de las otras ramas de la ciencia. La situación se torna algo confusa cuando nos ocupamos de la lingüística. Esta es una ciencia en la que estudiamos lenguajes; de modo que el lenguaje de la lingüística debe ciertamente estar provisto de nombres de objetos lingüísticos. Sin embargo, no tenemos que identificar el lenguaje de la lingüística con el lenguaje universal ni con ninguno de los lenguajes que son los objetos de la discusión lingüística y no estamos obligados a suponer que en lingüística usamos uno y el mismo lenguaje para todas las discusiones. El lenguaje de la lingüística debe contener los nombres de los componentes lingüísticos de los lenguajes discutidos, pero no los nombres de sus propios componentes; de manera que, una vez más, no tiene por qué ser semánticamente universal. Lo mismo se aplica al lenguaje de la lógica, o, mejor dicho, a aquella parte de la lógica conocida como metalógica y metamatemática; aquí nos ocupamos nuevamente de ciertos lenguajes, primariamente de los lenguajes de teorías lógicas y matemáticas (aunque discutimos estos lenguajes desde un punto de vista diferente del de la lingüística).

Surge ahora el interrogante de si la noción de verdad puede definirse precisamente, y si, de este modo, se puede establecer, al menos para los lenguajes semánticamente restringidos del discurso científico, un uso consistente y adecuado de esta noción. Bajo ciertas condiciones, la respuesta a esta pregunta resulta ser afirmativa. Las principales condiciones impuestas al lenguaje son que su vocabulario completo debe estar disponible y que sus reglas sintácticas referentes a la formación de oraciones y otras expresiones significativas a partir de las palabras listadas en el vocabulario deben ser

formuladas precisamente. Además, las reglas sintácticas deberían ser puramente formales, esto es, deberían referirse exclusivamente a la forma (la figura) de las expresiones; la función y el significado de una expresión debería depender exclusivamente de su forma. En particular, al examinar una expresión, uno debería poder decidir en cada caso si la expresión es o no es una oración. No debería nunca suceder que una expresión funcione como una oración en un lugar, mientras que en algún otro lugar una expresión de la misma forma no funciona de ese modo, o que una oración sea afirmada en un contexto, mientras que una oración de la misma forma pueda ser negada en otro. (En particular, se sigue por consiguiente que pronombres demostrativos y adverbios tales como «éste» y «aquí» no deberían aparecer en el vocabulario del lenguaje). Los lenguajes que satisfacen estas condiciones son llamados lenguajes formalizados. Cuando discutimos un lenguaje formalizado no hay necesidad de distinguir entre expresiones de la misma forma que han sido escritas o proferidas en lugares diferentes; a menudo se habla de ellas como si fueran una y la misma expresión. El lector puede haberse dado cuenta que a veces usamos esta manera de hablar cuando discutimos un lenguaje natural, es decir, uno que no está formalizado; lo hacemos por simplicidad, y sólo en aquellos casos en los que parece no haber riesgo de confusión.

Los lenguajes formalizados son completamente adecuados para la presentación de las teorías lógicas y matemáticas. No veo ninguna razón esencial por la que no puedan ser adaptados para su uso en otras disciplinas científicas y, en particular para el desarrollo de las partes teóricas de las ciencias empíricas. Me gustaría enfatizar que cuando uso el término «lenguajes formalizados» no me refiero exclusivamente a sistemas lingüísticos que se formulan enteramente en símbolos, y no estoy pensando en algo esencialmente opuesto a los lenguajes naturales. Por el contrario, los únicos lenguajes formalizados que parecen tener real interés son aquellos que son fragmentos de lenguajes naturales (fragmentos provistos de vocabularios completos y reglas sintácticas precisas) o aquellos que pueden al menos ser adecuadamente traducidos a los lenguajes naturales.

Hay algunas condiciones más de las cuales depende la realización de nuestro programa. Deberíamos hacer una distinción estricta entre el lenguaje que es el objeto de nuestra discusión y para el cual intentamos, en particular, construir la definición de verdad, y el lenguaje en el cual se formula esta definición y se estudian sus implicaciones. A este ultimo se lo llama *metalenguaje* y al primero *lenguaje-objeto*. El metalenguaje debe ser suficientemente rico; en

particular, debe incluir al lenguaje-objeto como parte suya. De hecho, de acuerdo con nuestras estipulaciones, una definición adecuada de verdad implicará como consecuencias todas las definiciones parciales de esta noción, esto es, todas las equivalencias de la forma (3):

«*p*» es verdadera si y sólo si *p*,

donde «*p*» debe ser reemplazada (en ambos lados de la equivalencia) por una oración arbitraria del lenguaje-objeto. Dado que todas estas consecuencias están formuladas en el metalenguaje, concluimos que toda oración del lenguaje-objeto debe también ser una oración del metalenguaje. Además, el metalenguaje debe contener nombres para oraciones (y otras expresiones) del lenguaje-objeto, dado que estos nombres aparecen en el lado izquierdo de las equivalencias anteriores. Debe también contener algunos termínos más que son necesarios para la discusión del lenguaje-objeto, de hecho términos que denotan ciertos conjuntos especiales de expresiones, relaciones entre expresiones, y operaciones sobre expresiones; por ejemplo, debemos ser capaces de hablar del conjunto de todas las oraciones o de la operación de yuxtaposición, por medio de la cual, al poner una de dos expresiones dadas inmediatamente después de la otra, formamos una nueva expresión. Finalmente, mediante nuestra definición de verdad, mostramos que los términos semánticos (que expresan relaciones entre las oraciones del lenguaje-objeto y los objetos a los que se refieren estas oraciones) pueden introducirse en el metalenguaje por medio de definiciones. Por consiguiente, concluimos que el metalenguaje que proporciona los medios suficientes para definir verdad debe ser esencialmente más rico que el lenguaje objeto; no puede coincidir con, o ser traducible a este último, ya que de otro modo ambos lenguajes resultarían ser semánticamente universales, y la antinomia del mentiroso podría reconstruirse en ambos. Volveremos a esta cuestión en la ultima sección de este artículo.

Si todas las condiciones anteriores son satisfechas, la construcción de la definición de verdad deseada no presenta ninguna dificultad esencial. Técnicamente, sin embargo, es demasiado complicada para explicarla aquí en detalle. Para cualquier oración dada del lenguaje objeto puede fácilmente formularse la correspondiente definición parcial de la forma (3). Sin embargo, dado que el conjunto de todas las oraciones del lenguaje-objeto es por regla

general infinito, mientras que toda oración del metalenguaje es una secuencia finita de signos, no podemos obtener una definición general simplemente formando la conjunción lógica de todas las definiciones parciales. Sin embargo, lo que finalmente obtenemos es en algún sentido intuitivo equivalente a la imaginaria conjunción infinita. De modo aproximado, procedemos de la siguiente manera. Primero, consideramos las oraciones más simples, que no incluyen ninguna otra oración como parte; para esas oraciones logramos definir verdad directamente (usando la misma idea que nos conduce a las definiciones parciales). Luego, haciendo uso de reglas sintácticas que se refieren a la formación de oraciones más complicadas a partir de otras más simples, extendemos la definición a oraciones compuestas arbitrarias; aplicamos aquí el método conocido en matemática como definíción por recursión. (Esta es una mera aproximación al procedimiento real. Debido a algunas razones técnicas, el método de la recursión no se aplica en realidad para definir la noción de verdad, sino la noción semántica relacionada de satisfacción. La verdad es entonces fácilmente definida en términos de satisfacción).

Sobre la base de una definición construida de este modo podemos desarrollar toda la teoría de la verdad. En particular, podemos derivar de ella, además de todas las equivalencias de la forma (3), algunas consecuencias de naturaleza general, tales como las famosas leyes de (no) contradicción y de tercero excluido. De acuerdo a la primera de estas leyes, para ningún par de oraciones, una de las cuales sea la negación de la otra, puede darse el caso de que ambas sean verdaderas; de acuerdo a la segunda, dos oraciones de ese tipo no pueden ser ambas falsas.

§2. La noción de demostración

Sea lo que fuere que pueda lograrse construyendo una definición adecuada de verdad para un lenguaje científico, una cosa parece segura: la definición no conlleva un criterio aplicable para decidir si determinadas oraciones de este lenguaje son verdaderas o falsas (y, de hecho, no está en absoluto concebida con este propósito). Considérese, por ejemplo, una oración del lenguaje de la geometría del colegio secundario, digamos «las tres bisectrices de un triángulo se cruzan en un punto». Si estamos interesados en la cuestión de la verdad de esta oración y recurrimos a la definición de verdad para obtener una respuesta, nos debemos preparar para una decepción. La única información que obtenemos es que la oración es verdadera si las tres bisectrices de un triángulo

siempre se cruzan en un punto, y es falsa si no es así; pero sólo una investigación geométrica nos permite decidir cuál es efectivamente el caso. Observaciones análogas se aplican a oraciones del ámbito de cualquier otra ciencia particular; decidir si una de esas oraciones es o no es verdadera es una tarea de la ciencia, y no de la lógica o de la teoría de la verdad.

Algunos filósofos y metodólogos de la ciencia están dispuestos a rechazar cualquier definición que no proporcione un criterio para decidir si un objeto particular dado cae bajo la noción definida o no. En la metodología de las ciencias empíricas esa tendencia está representada por la doctrina del operacionalismo; los filósofos de la matemática que pertenecen a la escuela constructivista parecen exhibir una tendencia similar. En ambos casos, sin embargo, los que sostienen esta opinión parecen ser una pequeña minoría. Un intento serio de llevar a cabo este programa en la práctica (esto es, de desarrollar una ciencia sin usar definiciones indeseables) no ha sido hecho casi nunca. Parece claro que con este programa desaparecería mucho de la matemática contemporánea, y que partes teóricas de la física, química, biología y otras ciencias empíricas serían severamente mutiladas. Las definiciones de nociones tales como las de átomo o gen, y la mayoría de las definiciones de la matemática, no conllevan ningún criterio para decidir si un objeto cae o no bajo el término que se ha definido.

Dado que la definición de verdad no nos proporciona ningún criterio de este tipo y que, al mismo tiempo, la búsgueda de la verdad es correctamente considerada como la esencia de las actividades científicas, aparece como un problema importante el encontrar al menos criterios parciales de verdad y desarrollar procedimientos que nos permitan afirmar o negar la verdad (o, al menos, la probabilidad de verdad) de tantas oraciones como sea posible. Se conocen, en efecto, procedimientos tales; algunos de ellos son usados exclusivamente en las ciencias empíricas y algunos primariamente en las ciencias deductivas. La noción de demostración —la segunda noción que será discutida en este artículo— se refiere justamente a un procedimiento usado para afirmar la verdad de oraciones que es empleado primariamente en la ciencia deductiva. Este procedimiento es un elemento esencial de lo que es conocido como método axiomático, el único método utilizado en la actualidad para desarrollar disciplinas matemáticas.

El método axiomático y, dentro de su marco, la noción de demostración son producto de un largo desarrollo histórico. Algún conocimiento esquemático de

este desarrollo es, probablemente, esencial para la comprensión de la noción contemporánea de demostración.

Originalmente, una disciplina matemática era un agregado de oraciones que se referían a una cierta clase de objetos o fenómenos, que se formulaban mediante un cierto repertorio de términos, y que se aceptaban como verdaderas. Este agregado de oraciones no tenía ningún orden estructural. Una oración era aceptada como verdadera, o porque parecía intuitivamente evidente, o sino porque se la demostraba a partir de algunas oraciones intuitivamente evidentes, y de esta manera se mostraba, por medio de un argumento intuitivamente seguro, que eran una consecuencia de estas otras oraciones. El criterio de evidencia intuitiva (y de certeza intuitiva de los argumentos) se aplicaba sin ninguna restricción; toda oración reconocida como verdadera por medio de este criterio era automáticamente incluida en la disciplina. Esta descripción parece ajustarse a, por ejemplo, la ciencia de la geometría tal como era conocida por los antiguos egipcios y por los griegos en su estadio temprano, pre-euclidiano.

Sin embargo, muy pronto se dieron cuenta de que el criterio de evidencia intuitiva está lejos de ser infalible, no tiene carácter objetivo y conduce a menudo a serios errores. Todo el desarrollo subsiguiente del método axiomático puede verse como una expresión de la tendencia a restringir el recurso a la evidencia intuitiva.

Esta tendencia se manifestó en primer lugar en el esfuerzo por demostrar tantas oraciones como fuera posible, y, por consiguiente, por restringir todo lo que fuera posible el número de oraciones aceptadas como verdaderas meramente sobre la base de su evidencia intuitiva. Lo ideal, desde este punto de vista, sería demostrar toda oración que sea aceptada como verdadera. Por razones obvias, este ideal no puede ser realizado. En efecto, demostramos cada oración sobre la base de otras oraciones, demostramos estas otras oraciones sobre la base de algunas otras oraciones, y así siguiendo: si queremos evitar tanto un círculo vicioso como un regreso infinito, el procedimiento debe detenerse en algún lugar. Dos principios emergieron, y fueron subsiguientemente aplicados en la construcción de disciplinas matemáticas, como un compromiso entre ese ideal inalcanzable y las posibilidades realizables. De acuerdo al primero de estos principios, toda disciplina comienza con una lista de un número pequeño de oraciones, llamadas axiomas u oraciones primitivas, que parecen intuitivamente evidentes y que son

reconocidas como verdaderas sin ninguna justificación adicional. De acuerdo al segundo princípio, ninguna otra oración se acepta como verdadera en la disciplina a menos que seamos capaces de demostrarla con la ayuda exclusiva de los axiomas y de aquellas oraciones que fueron previamente demostradas. Todas las oraciones que pueden ser reconocidas como verdaderas en virtud de estos dos principios son llamadas teoremas u oraciones demostradas de la disciplina dada. Dos principios análogos se ocupan del uso de los términos en la construcción de la disciplina. De acuerdo al primero de ellos, hacemos al comienzo una lista de unos pocos términos, llamados términos no-definidos o primitivos, que resultan directamente comprensibles y que decidimos usar (al formular y demostrar teoremas) sin explicar su significado; de acuerdo al segundo principio, acordamos no usar ningún término adicional a menos que seamos capaces de explicar su significado definiéndolo con la ayuda de términos no definidos y términos previamente definidos. Estos cuatro principios son los fundamentos del método axiomático; las teorías desarrolladas de acuerdo con estos principios se llaman teorías axiomáticas.

Como es bien sabido, el método axiomático se aplicó al desarrollo de la geometría en los *Elementos* de Euclides alrededor del 300 A.C.. De ahí en más fue usado durante más de 2000 años sin prácticamente ningún cambio de sus principios más importantes (los que, dicho sea de paso, no fueron ni siquiera formulados explícitamente durante un período muy largo de tiempo) ni del enfoque general del tema. Sin embargo, en los siglos XIX y XX el concepto de método axiomático sufrió una profunda evolución. Aquellos aspectos de la evolución que tienen que ver con la noción de demostración son particularmente significativos para nuestra discusión.

Hasta los últimos años del siglo XIX la noción de demostración tuvo primariamente un carácter psicológico. Una demostración era una actividad intelectual que tenía como finalidad convencer a uno mismo y a los demás de la verdad de la oración en cuestión; más específicamente, las demostraciones se usaban en el desarrollo de una teoría matemática para convencer a uno mismo y a los demás de que la oración en cuestión tenía que ser aceptada como verdadera una vez que habían sido aceptadas como tales algunas otras oraciones. No se ponía ninguna restricción a los argumentos usados en las pruebas, excepto que tenían que ser intuitivamente convincentes. En un cierto período, sin embargo, se comenzó a sentir la necesidad de someter la noción a un análisis más profundo, lo que tendría como resultado una restricción del recurso a la intuición también en este contexto. Esto estuvo probablemente

relacionado con algunos desarrollos específicos en matemática, en particular con el descubrimiento de las geometrías no euclidianas. El análisis fue hecho por lógicos, comenzando por el lógico alemán Gottlob Frege; condujo a la introducción de una nueva noción, la de *demostración formal*, que resultó ser un sustituto adecuado y una mejora esencial de la vieja noción psicológica.

El primer paso para dotar a una teoría matemática de la noción de demostración formal es la formalización del lenguaje de la teoría, en el sentido discutido previamente en conexión con la definición de verdad. Así, se proporcionan reglas sintácticas formales que, en particular, nos permiten distinguir una oración de una expresión que no es una oración, simplemente observando las formas de las expresiones. El próximo paso consiste en formular unas pocas reglas de una naturaleza diferente, las llamadas reglas de demostración (o de inferencia). Mediante estas reglas, una oración se considera directamente derivable de ciertas oraciones si, hablando en general, su forma está relacionada de una manera prescrita con las formas de esas oraciones. El número de reglas de demostración es pequeño, y su contenido es simple. Igual que las reglas sintácticas, todas tienen un carácter formal, esto es, se refieren exclusivamente a las formas de las oraciones involucradas. Intuitivamente, todas las reglas de derivación aparecen como infalibles, en el sentido de que una oración que es directamente derivable de oraciones verdaderas por medio de cualquiera de estas reglas debe, ella misma, ser verdadera. En realidad, la infalibilidad de las reglas de demostración puede establecerse sobre la base de una definición adecuada de verdad. El ejemplo mejor conocido y más importante de regla de demostración es la regla de separación, también conocida como *modus ponens*. De acuerdo con esta regla (que en algunas teorías es la única regla de demostración), una oración «*q*» es directamente derivable de dos oraciones dadas si una de ellas es la oración condicional «si *p*, entonces *q*», mientras que la otra es «*p*»; aquí «*p*» y «*q*» son, como es usual, abreviaturas de dos oraciones cualesquiera de nuestro lenguaje formalizado. Podemos ahora explicar en qué consiste la prueba formal de una oración dada. Primero, aplicamos las reglas de demostración a los axiomas y obtenemos nuevas oraciones que son directamente derivables de los axiomas; a continuación, aplicamos las mismas reglas a nuevas oraciones, o conjuntamente a nuevas oraciones y axiomas, y obtenemos más oraciones; y continuamos con este proceso. Si luego de un número finito de pasos llegamos a una oración dada, decimos que la oración ha sido demostrada formalmente. Esto puede también expresarse de un modo más preciso de la siguiente manera: una demostración formal de una oración dada

consiste en la construcción de una secuencia finita de oraciones tal que (1) la primera oración de la secuencia es un axioma, (2) cada una de las oraciones siguientes es, o bien un axioma, o bien es directamente derivable de alguna de las oraciones que la preceden en la secuencia en virtud de una de las reglas de demostración, y (3) la última oración de la secuencia es la oración a demostrar. Cambiando ligeramente el uso del término «demostración», podemos decir que una demostración formal de una oración es simplemente una secuencia finita de oraciones con las tres propiedades que acabamos de mencionar.

Una teoría axiomática cuyo lenguaje ha sido formalizado y para la cual se ha proporcionado una noción de demostración formal se llama teoría formalizada. Estipulamos que las únicas demostraciones que pueden usarse en una teoría formalizada son demostraciones formales; ninguna oración puede aceptarse como teorema a menos que aparezca en la lista de axiomas o pueda encontrarse para ella una demostración formal. El método de presentación de una teoría formalizada en cada etapa de su desarrollo es, en principio, muy elemental. Primero hacemos una lista de los axiomas, y luego de todos los teoremas conocidos, en un orden tal que cualquier oración de la lista que no sea un axioma pueda ser reconocida directamente como teorema, simplemente comparando su forma con las formas de las oraciones que la preceden en la lista; no hay involucrado ningún proceso complejo de razonamiento y de convencimiento. (No estoy hablando aquí de los procesos psicológicos por medio de los cuales los teoremas fueron, de hecho, descubiertos). El recurso a la evidencia intuitiva ha sido, en verdad, considerablemente restringido; las dudas acerca de la verdad de los teoremas no han sido enteramente eliminadas, pero han sido reducidas a las posibles dudas acerca de la verdad de las pocas proposiciones listadas como axiomas y la infalibilidad de unas pocas y simples reglas de demostración. Puede añadirse que el proceso de introducción de nuevos términos en el lenguaje de la teoría también puede ser formalizado proporcionando reglas formales especiales de definición.

Se sabe ahora que todas las disciplinas matemáticas existentes pueden ser presentadas como teorías formalizadas. Pueden proporcionarse demostraciones formales para los teoremas matemáticos más profundos y complicados, que fueron originalmente establecidos mediante argumentos intuitivos.

§3. La relación entre verdad y demostración

Indudablemente, fue un gran logro de la lógica moderna el haber reemplazado la vieja noción psicológica de demostración, que difícilmente podría haberse hecho clara y precisa, por una noción nueva y simple de un carácter puramente formal. Pero el triunfo del método formal trajo consigo el germen de un futuro revés. Como veremos, la misma simplicidad de la nueva noción resultó ser su talón de Aquiles.

Para evaluar la noción de demostración formal, tenemos que clarificar su relación con la noción de verdad. Después de todo, la demostración formal, como la vieja demostración intuitiva, es un procedimiento destinado a adquirir nuevas oraciones verdaderas. Tal procedimiento será adecuado sólo si todas las oraciones adquiridas con su ayuda resultan ser verdaderas y todas las oraciones verdaderas pueden ser adquiridas con su ayuda. Por consiguiente, surge naturalmente un problema: ¿es la demostración formal realmente un procedimiento adecuado para adquirir la verdad?

En otras palabras: ¿coincide el conjunto de todas las oraciones formalmente demostrables con el conjunto de todas las oraciones verdaderas? Para ser específicos, referimos este problema a una disciplina matemática particular muy elemental, la aritmética de los números naturales (la teoría numérica elemental). Suponemos que esta teoría ha sido presentada como una teoría formalizada. El vocabulario de la teoría es magro. De hecho, está formado por variables tales como «*m*», «*n*», «*p*», ..., que representan números naturales arbitrarios; por los numerales «0», «1», «2», ..., que denotan números particulares; por símbolos que denotan algunas relaciones familiares entre números y operaciones sobre números tales como «=», «<», «+», «–» y, finalmente, por ciertos términos lógicos, a saber, conectivas oracionales («y», «o», «si», «no») y cuantificadores (expresiones de la forma «para todo número *m*» y «para algún número *m*»). Las reglas sintácticas y las reglas de demostración son simples. Cuando hablemos de oraciones en la discusión subsiguiente, siempre estaremos pensando en las oraciones del lenguaje formalizado de la aritmética.

Sabemos por la discusión sobre la verdad de la primera sección que, tomando este lenguaje como lenguaje objeto, podemos construir un metalenguaje apropiado y formular en él una definición adecuada de verdad. Resulta conveniente en este contexto decir que lo que hemos definido de este modo es el conjunto de las oraciones verdaderas; de hecho, la definición de

verdad enuncia que ciertas condiciones formuladas en el metalenguaje son satisfechas por todos los elementos de este conjunto (esto es, todas las oraciones verdaderas) y sólo por estos elementos. Más fácilmente todavía podemos definir en el metalenguaje el conjunto de las oraciones demostrables; la definición está completamente de acuerdo con la explicación de la noción de demostración formal que se dio en la segunda sección. Estrictamente hablando, tanto la definición de verdad como la de demostrabilidad pertenecen a una nueva teoría formulada en el metalenguaje y específicamente destinada al estudio de nuestra aritmética formalizada y de su lenguaje. La nueva teoría se llama metateoría o, más específicamente, meta-aritmética. No nos extenderemos aquí sobre la manera en que se construye la metateoría, sobre sus axiomas, términos no-definidos, etc.. Sólo destacaremos que es en el marco de esta metateoría que formularemos y resolveremos el problema de si el conjunto de las oraciones demostrables coincide con el de las oraciones verdaderas.

La solución del problema resulta ser negativa. Daremos aquí una explicación esquemática del método por el cual se ha llegado a esta solución. La idea principal está estrechamente relacionada con la usada por el lógico norteamericano (de origen austríaco) Kurt Gödel en su famoso artículo sobre la incompletitud de la aritmética.

Se ha señalado en la primera sección que el metalenguaje que nos permite definir y discutir la noción de verdad debe ser rico. Contiene todo el lenguaje-objeto como una parte suya y, por lo tanto, podemos hablar en él de números naturales, conjuntos de números, relaciones entre números, y así siguiendo. Pero también contiene los términos necesarios para la discusión del lenguaje-objeto y sus componentes; por consiguiente, podemos hablar en el metalenguaje de expresiones y, en particular, de oraciones, de conjuntos de oraciones, de relaciones entre oraciones, y así siguiendo. Por lo tanto, podemos estudiar en la metateoría las propiedades de estos diversos tipos de objetos y establecer conexiones entre ellos.

En particular, resulta fácil disponer todas las oraciones (desde las más simples hasta las de mayor complejidad) en una secuencia infinita y numerarlas consecutivamente, usando la descripción de oraciones que proporcionan las reglas sintácticas del lenguaje objeto. Correlacionamos así cada oración con un número natural, de tal manera que dos números correlacionados con dos oraciones diferentes son siempre diferentes; en otras palabras, establecemos una correspondencia uno a uno entre oraciones y números. Esto, a su vez,

conduce a una correspondencia similar entre conjuntos de oraciones y conjuntos de números, o relaciones entre oraciones y relaciones entre números. En particular, podemos considerar los números de las oraciones demostrables y los números de las oraciones verdaderas; brevemente, los llamaremos números demostrables* y números verdaderos*. Nuestro problema principal queda reducido entonces a la pregunta: ¿son idénticos el conjunto de los números demostrables* y el conjunto de los números verdaderos*?

Para responder negativamente a esta pregunta, es suficiente, por supuesto, indicar una sola propiedad que se aplique a un conjunto pero no al otro. La propiedad que de hecho exhibiremos puede parecer un poco inesperada, un tipo de *deus ex machina.*

La simplicidad intrínseca de las nociones de demostración formal y de demostrabilidad formal desempeñara aquí un papel básico. Hemos visto en la segunda sección que el significado de estas nociones se explica, esencialmente, en términos de ciertas relaciones simples entre oraciones prescritas por unas pocas reglas de demostración; el lector recordará aquí la regla del *modus ponens.* Las correspondientes relaciones entre números de oraciones son igualmente simples; resulta que pueden ser caracterizados en términos de las operaciones y relaciones aritméticas más simples, tales como la adición, la multiplicación y la igualdad —por lo tanto, en términos que aparecen en nuestra teoría aritmética. Se puede describir lo que se ha logrado diciendo que la definición de demostrabilidad ha sido traducida del metalenguaje al lenguaje-objeto.

Por otra parte, la discusión sobre la noción de verdad en los lenguajes comunes sugiere fuertemente la conjetura de que no puede obtenerse una traducción de ese tipo para la definición de verdad; de otra manera, el lenguaje-objeto resultaría ser en un sentido semánticamente universal, y una reaparición de la antinomia del mentiroso seria inminente. Confirmamos esta conjetura mostrando que si el conjunto de los números verdaderos* pudiera ser definido en el lenguaje de la aritmética, la antinomia del mentiroso podría, de hecho, ser reconstruida en este lenguaje. Dado que, sin embargo, estamos tratando con un lenguaje formalizado, la antinomia asumiría una forma más complicada y sofisticada. En particular, no aparecerían en la nueva formulación expresiones con un contenido empírico, tal como «la oración impresa en tal-y-tal lugar», que formaban parte esencial de la formulación original de la antinomia. No entraremos aquí en más detalles.

De manera que el conjunto de los números demostrables* no coincide con el conjunto de los números verdaderos*, dado que el primero es definible en el lenguaje de la aritmética, mientras que el segundo no lo es. En consecuencia, el conjunto de las oraciones demostrables y el conjunto de las oraciones verdaderas tampoco coinciden. Por otra parte, usando la definición de verdad podemos mostrar fácilmente que todos los axiomas de la aritmética son verdaderos y que todas las reglas de demostración son infalibles. Por lo tanto, todas las oraciones demostrables son verdaderas; luego, la conversa no puede darse. Así, nuestra conclusión final es: hay oraciones formuladas en el lenguaje de la aritmética que son verdaderas pero que no pueden ser demostradas sobre la base de los axiomas y las reglas de demostración aceptadas en aritmética.

Se podría pensar que esta conclusión depende esencialmente de ciertos axiomas y reglas de inferencia específicos, elegidos para nuestra teoría aritmética, y que el resultado final de la discusión podría ser diferente si enriqueciéramos de manera apropiada la teoría mediante el añadido de nuevos axiomas o nuevas reglas de inferencia. Un análisis más detallado muestra, sin embargo, que el argumento depende muy poco de las propiedades específicas de la teoría discutida, y que, de hecho, se extiende a la mayoría de las teorías formalizadas. Suponiendo que una teoría incluye a la aritmética de los números naturales como parte (o que, al menos, la aritmética puede ser reconstruida en ella), podemos repetir la porción esencial de nuestro argumento sin prácticamente ningún cambio; de esta manera, concluimos nuevamente que el conjunto de las oraciones demostrables de la teoría es diferente del conjunto de sus oraciones verdaderas. Si, además, podemos mostrar (como sucede frecuentemente) que todos los axiomas de la teoría son verdaderos y que todas las reglas de inferencia son infalibles, concluimos además que hay oraciones verdaderas de la teoría que no son demostrables. Con la excepción de algunas teorías fragmentarias con medios restringidos de expresión, el supuesto sobre la relación de la teoría con la aritmética de los números naturales es generalmente satisfecho, y, por lo tanto, nuestras conclusiones tienen un carácter casi universal. (En lo que respecta a aquellas teorías fragmentarias que no incluyen a la aritmética de los números naturales, sus lenguajes pueden no estar provistos de los medios suficientes para definir la noción de demostrabilidad, y sus oraciones demostrables pueden de hecho coincidir con sus oraciones verdaderas. La geometría elemental y el álgebra elemental de los números reales son los ejemplos mejor conocidos, y quizá los más importantes, de teorías en las que estas nociones coinciden).

El papel dominante que tiene la antinomia del mentiroso en todo el argumento ilumina de manera interesante nuestras observaciones anteriores acerca del papel de las antinomias en la historia del pensamiento humano. La antinomia del mentiroso apareció por primera vez en nuestra discusión como una especie de fuerza maligna con gran poder destructivo. Nos obligó a abandonar todos los intentos de clarificar la noción de verdad para los lenguajes naturales. Tuvimos que restringir nuestros esfuerzos a los lenguajes formalizados del discurso científico. Como salvaguarda contra una posible reaparición de la antinomia, tuvimos que complicar considerablemente la discusión distinguiendo entre un lenguaje y su metalenguaje. Subsiguientemente, sin embargo, en el nuevo marco restringido logramos domesticar su energía destructiva y enjaezarla para propósitos pacíficos y constructivos. La antinomia no ha reaparecido, pero su idea básica ha sido usada para establecer un resultado metalógico significativo de implicaciones de gran alcance.

El hecho de que sus implicaciones filosóficas sean esencialmente negativas no quita nada a la significación de este resultado. En verdad, el resultado muestra que la noción de demostrabilidad no es un sustituto perfecto de la noción de verdad en ningún dominio de la matemática. La creencia de que la demostración formal puede servir como instrumento adecuado para establecer la verdad de todos los enunciados matemáticos no ha resultado fundamentada. El triunfo inicial de los métodos formales ha sido seguido por un serio revés.

Cualquier cosa que se diga para concluir esta discusión resultará seguramente un anticlímax. La noción de verdad para teorías formalizadas puede ahora ser introducida por medio de una definición precisa y adecuada. Puede, por lo tanto, ser usada sin restricción ni reserva alguna en la discusión metalógica. De hecho, se ha convertido en una noción metalógica básica involucrada en problemas y resultados importantes. Por otra parte, la noción de demostración no ha perdido tampoco su significación. La demostración es todavía el único método utilizado para afirmar la verdad de oraciones dentro de cualquier teoría matemática específica. Sin embargo, ahora somos conscientes de que hay oraciones formuladas en el lenguaje de la teoría que son verdaderas pero no demostrables, y no podemos desechar la posibilidad de que alguna de esas oraciones aparezca entre las que nos interesan y estamos tratando de demostrar. Por consiguiente, en algunas situaciones quizá deseemos explorar la posibilidad de ampliar el conjunto de las oraciones demostrables. Con este fin, enriquecemos la teoría dada incluyendo nuevas oraciones en su sistema de

axiomas o proporcionándole nuevas reglas de demostración. Al hacerlo, usamos la noción de verdad como guía; ya que no queremos añadir un nuevo axioma o una nueva regla de demostración si tenemos razones para creer que el nuevo axioma no es una oración verdadera, o que la nueva regla de demostración puede producir una oración falsa cuando se la aplica a oraciones verdaderas. El proceso de extender una teoría puede, por supuesto, ser repetido un número arbitrario de veces. De esta manera, la noción de oración verdadera funciona como un límite ideal que nunca puede ser alcanzado, pero al cual tratamos de aproximarnos ampliando gradualmente el conjunto de las oraciones demostrables. (Parece probable, aunque por razones diferentes, que la noción de verdad juegue un papel análogo en el reino del conocimiento empírico). No hay ningún conflicto entre las nociones de verdad y demostración en el desarrollo de la matemática; las dos nociones no están en guerra, sino que viven en pacífica coexistencia.

Versión castellana de CARLOS OLLER

Recibido: *20-Mayo-2015* | Aceptado: *30-Julio2015*



ALFRED TARSKI, fue Profesor de Filosofía en la University of California, Berkeley, EUA. Doctor en Filosofia (PhD) por la Universidad de Varsovia, Polonia. Sus principales áreas de interés fueron la matemática, lógica y filosofía del lenguaje. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences* (New York: Dover, 1941), y *Logic, Semantics, Metamathematics* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

CARLOS OLLER, es Profesor de Lógica en la Universidad de Buenos Aires y de Teoria de la Argimentación en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Doctor en Filosofía (PhD). Sus principales áreas de interés son la lógica, la argumentación y epístemología. Ha publicado artículos y traducciones en algunas antologías y revistas académicas de filosofía, tales como: *Análisis Filosófico*, *Journal of Symbolic Logic*, *Logic and Logical Philosophy*, y *Journal of Applied Logic*, entre otras.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Puán 480, CABA, Argentina. e-mail (✉): carlos.a.oller@gmail.com

COMO CITAR ESTE TRABAJO: TARSKI, Alfred «Verdad y Demostración». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 367-396.

Mejor la lentitud

Slowness is best

FERNANDO CALDERÓN QUINDÓS
Universidad de Valladolid, España
quindos@fyl.uva.es

Recibido: *20-Enero-2015* | Aceptado: *6-Mayo-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

En el mundo de hoy todo ocurre velozmente. Esa velocidad da lugar al deseo colectivo de imprimir a nuestros actos un ritmo creciente y, a la vez, un fondo inevitable de desasosiego. Grandes clásicos de la cultura occidental, desde Michel de Montaigne hasta Italo Calvino, han reflexionado sobre los efectos nocivos que esa velocidad provoca en nuestras sociedades, en la percepción de las cosas del mundo e incluso de nosotros mismos. Este trabajo reúne sus opiniones. Del examen de las mismas se desprende una conclusión: hay que optar por la lentitud. En la lentitud está el modo privilegiado de relacionarnos con los otros, de garantizar la continuidad de nuestra existencia y de preservar el mundo en las mejores condiciones.

Velocidad · Trabajo · Ocio · Olvido · Memoria.

In today's world everything happens fast. That speed gives rise to the collective desire to impress our acts with an increasing and faster pace, and, at the same time, to an inevitable background of unease. Great classics of Western culture, from Michel de Montaigne to Italo Calvino, have reflected on the harmful effects that speed causes in our societies, in the perception of the things of the world and even in ourselves. This writing collects their opinions. From the examination of these a conclusion is clear: we must choose slowness. In slowness we find the privileged way of relating with others, to ensure the continuity of our existence and to preserve the world in the best conditions.

Speed · Work · Leisure · Forgetfulness · Memory.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: CALDERÓN QUINDÓS, Fernando. «Mejor la lentitud». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 5-21.



Pájaros Interiores (Parte II): La crítica del joven periodista: vitalismo, personalismo e impresionismo

Interior Birds (Part II): The young journalist's criticism: vitalism, personalism, and impressionism

EDUARDO CÉSAR MAIA
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
eduardocesarmaia@gmail.com

Recibido: *23-Enero-2015* | Aceptado: *20-Mayo-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

Este es el segundo artículo, de una serie de cuatro, donde pretendo presentar y comentar el desarrollo de las ideas del filósofo español José Ortega y Gasset respecto a la crítica literaria, comprendida como actividad intelectual de particular interés filosófico. La importancia que la literatura asume en el pensamiento y en el estilo orteguiano es tema ya exhaustivamente debatido; el estudio de su labor como crítico literario y sus concepciones sobre la crítica tampoco es tema novedoso; así que mi propuesta no es simplemente la de repetir los caminos de trabajos ya muy bien realizados, sino presentar, a partir de una lectura crítica de las obras de Ortega, una visión particular respecto al desarrollo –en diferentes momentos de su trayectoria intelectual– de sus concepciones sobre la actividad del crítico, con la intención de discutir la actualidad y pertinencia de las ideas del filósofo para el debate literario contemporáneo.

En esta segunda parte, se analiza el camino que siguieron las ideas de Ortega sobre la crítica literaria y su función social en

This is the second installment, in a fourt part series of articles, where I intend to present and discuss the development of the ideas of the Spanish philosopher José Ortega y Gasset about literary criticism, conceived as an intellectual activity of particular philosophical interest. The importance that literature assumes in Ortegan thought and style is already a subject thoroughly discussed; the study of his work as a literary critic and his views on literary criticism is also not a novel issue; so my proposal is not simply to repeat the paths of works already well done, but to present, from a critical reading of the works of Ortega, a particular view about the development –at different times of his intellectual career– of his conceptions of the activity of the critic, with the intention to discuss the timeliness and relevance of the ideas of the philosopher for contemporary literary debate.

In this second installment, it is analyzed the path that was followed by Ortega during his early years with his ideas about literary criticism and its social function.

su primera época.

Crítica literaria · Ortega y Gasset · Literatura · Filosofía · Teoría de la Literatura.

Literary criticism · Ortega y Gasset · Literature · Philosophy · Literature Theory.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: CESAR MAIA, Eduardo. «Pájaros Interiores (Parte II): La crítica del joven periodista: vitalismo, personalismo e impresionismo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 21-31.



Niveles de realidad y descripciones del mundo

Levels of Reality and World Descriptions

ACHILLE C. VARZI
Columbia University, EUA
av72@columbia.edu

Recibido: *20-Febrero-2015* | Aceptado: *10-Junio-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

Aquí articulo y luego defiendo las dos afirmaciones siguientes: (i) que es un error pensar que la estructura del mundo debe reflejar la estructura de las teorías por las cuales lo representamos, y por medio de las cuales tratamos de descifrarlo, simplemente porque estas teorías parecen funcionar; (ii) entre las consecuencias más lamentables de este error está la tendencia generalizada a pensar que debe haber una pluralidad de realidades, o varios niveles diferentes e irreductibles de una realidad estratificada, simplemente porque nuestro credo incluye una pluralidad de teorías cada una de las cuales aparenta ser tan importante y confiable como es irreductible a (si no abiertamente en conflicto con) las demás.

I articulate and then defend the following two claims: (i) it is a mistake to think that the structure of the world should mirror the structure of the theories by which we represent it, and through which we try to decipher it, simply because those theories appear to work; (ii) among the most deplorable consequences of this mistake is the widespread tendency to think that there must be a plurality of realities, or several different and irreducible levels of a stratified reality, merely because our credo includes a plurality of theories each of which appears to be as important and trustworthy as it is irreducible to (if not overtly in conflict with) the others.

Ontología · Niveles de Realidad · Propiedades · Descripciones.

Ontology · Levels of Reality · Properties · Descriptions.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: VARZI, Achille C. «Niveles de realidad y descripciones del mundo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 29-49.



Nietzsche y la transformación del espíritu del hombre

Nietzsche and the transformation of the Spirit of Man

JORGE ROARO
Universidad de Salamanca, España
jorgeroaro@usal.es

Recibido: *3-Marzo-2015* | Aceptado: *16-Julio-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

En este escrito se hace una breve reflexión sobre las poderosas imágenes sobre la transformación del espíritu humano que imaginó Nietzsche como un modo de encarar la crisis espiritual de su propia época, caracterizada por el declive del espíritu religioso y el triunfo del materialismo positivista. Nietzsche, igualmente receloso de ambos extremos en el conflicto entre fe religiosa y razón científica, proyectó sus propias convicciones morales y estéticas sobre la naturaleza humana en una visión poética que ha servido de

In this writing is a brief reflection on the powerful images of the transformation of the human spirit that Nietzsche envisioned as a way of addressing the spiritual crisis of his own time, characterized by the decline of the religious spirit and the triumph of positivist materialism. Nietzsche, equally suspicious of both sides in the conflict between religious faith and scientific reason, projected his own moral and aesthetic convictions about human nature in a poetic vision that has inspired other thinkers and artists since then.

inspiración a otros pensadores y artistas desde entonces.

Muerte de Dios · Superhombre · Ultrahombre · Transformación del hombre · Ateísmo · Valores morales · Naturaleza Humana.

Death of God · Superman · Ultraman · Transformation of man · Atheism · Moral Values · Human Nature.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: ROARO, Jorge. «Nietzsche y la transformación del espíritu del hombre». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 51-67.



Comments on Saul Kripke's *Philosophical Troubles*

Comentario a *Philosophical Troubles* de Kripke

THEODORE SIDER
Rutgers University, EUA
sider@rutgers.edu

Recibido: *15-Mayo-2015* | Aceptado: *18-Julio-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

Esta es una discusión de algunos temas vagamente conectados en los artículos de Saul Kripke «The First Person» y «Frege's Theory of Sense and Reference».

This is a discussion of some loosely connected issues in Saul Kripke's articles «The First Person» and «Frege's Theory of Sense and Reference».

Yo · Sí · Frege · Sentido · Jerarquía.

I · Self · Frege · Sense · Hierarchy.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: SIDER, Theodore. «Comments on Saul Kripke's *Philosophical Troubles*». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 67-80.



Knowing full well: the normativity of beliefs as performances

Conociendo muy bien: la normatividad de las creencias como expresiones

ERNEST SOSA
Rutgers University, EUA
ernestsosa@mac.com

Recibido: *19-Mayo-2015* | Aceptado: *4-Agosto-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

La creencia es considerada como una especie de expresión, que alcanza un nivel de éxito si es verdadera (o precisa), un segundo nivel si es competente (o diestra), y un tercero si es verdadera por ser competente (o apta). El conocimiento a un nivel (el nivel animal) es una creencia apta. La normatividad epistémica que constituye tal conocimiento es, de esta manera, una especie de normatividad de la expresión. Un problema surge para esta explicación del hecho de que la suspensión de la creencia parece caer bajo la misma especie de normatividad epistémica que la creencia misma; aunque suspender es, sin embargo, precisamente no actuar, en todo caso no teniendo como objetivo la verdad. El presente trabajo examina este problema, y propone una solución que distingue varios niveles de normatividad de expresión, incluyendo un primer orden donde la competencia de expresión está en juego, y un segundo orden en que el ejecutante tiene que evaluar el riesgo concomitante con la realización de una expresión de primer orden. Esto introduce un nivel de conocimiento reflexivo que se eleva

Belief is considered a kind of performance, which attains one level of success if it is true (or accurate), a second level if competent (or adroit), and a third if true because competent (or apt). Knowledge on one level (the animal level) is apt belief. The epistemic normativity constitutive of such knowledge is thus a kind of performance normativity. A problem is posed for this account by the fact that suspension of belief seems to fall under the same sort of epistemic normativity as does belief itself, yet to suspend is of course precisely not to perform, certainly not with the aim of truth. The paper takes up this problem, and proposes a solution that distinguishes levels of performance normativity, including a first order where execution competence is in play, and a second order where the performer must assess the risks attendant on issuing a first-order performance. This imports a level of reflective knowledge that ascends above the animal level.

encima del nivel animal.

Conocimiento Animal · Conocimiento Reflexivo · Adecuación · Normatividad Epistémica· Valor Epistémico.

Animal Knowledge · Reflective Knowledge · Aptness · Epistemic Normativity · Epistemic Value.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: SOSA, Ernest. «Knowing full well: the normativity of beliefs as performances». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 81-94.



Reflexiones sobre la naturaleza de la lógica en Kant

Reflections on the Nature of Logic in Kant

GLADYS PALAU
Universidad de Buenos Aires, Argentina
gadi1@fibertel.com.ar

Recibido: *8-Junio-2015* | Aceptado: *4-Agosto-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

En la actualidad persiste la polémica entre aquellos que sostienen la existencia de verdades lógicas en tanto «hechos u objetos lógicos» y aquellos que piensan que la lógica está constituida por «reglas» cuya naturaleza permite la preservación de una propiedad bajo un grupo particular de transformaciones. En el presente trabajo tenemos como objetivo fundamental hurgar acerca de esta problemática en la concepción kantiana de la lógica desde una perspectiva histórico-constructiva. Para ello, comenzaremos esbozando las contribuciones más significativas realizadas en el dominio de las investigaciones lógicas previas al enfoque de Kant, a fin de elucidar si este filósofo ha introducido algunos cambios significativos respecto de la naturaleza de la lógica.

Currently, there persists an argument between those who defend the existence of logical truths, understood as «logical facts or objects», and those who think that logic consists of «rules», the nature of which allows for the preservation of a property under a particular group of transformations. This paper has basically the purpose of rummaging about these problems through the Kantian conception of logic from a historical-constructive perspective. To that end, we begin by sketching the most significant contributions to the domain of logical investigation prior to Kant´s approach, with the purpose of becoming clear as to whether this philosopher has introduced any important changes regarding the nature of logic.

Silogismo · Verdad Lógica · Reglas Necesarias · Conocimiento.

Syllogism · Logical Truth · Necessary Rules · Knowledge.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: PALAU, Gladys. «Reflexiones sobre la naturaleza de la lógica en Kant». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 95-106.



Realism and substantialism in atom conceptions

Realismo y substancialismo en las concepciones de átomo

LÍDIA QUEIROZ
Universidade de Lisboa, Portugal
Universidade do Porto, Portugal
lmqueiroz@fc.ul.pt

Recibido: *16-Mayo-2015* | Aceptado: *4-Agosto-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

El artículo tiene como objetivo presentar un análisis de las convicciones realista y substancialista como tendencias cuasi naturales que han influido en las concepciones de átomo. La presencia de las nociones de realismo y substancialismo es impactante en el curso de la historia del atomismo, y de acuerdo con las reflexiones de Bachelard, son obstáculos epistémicos que dificultan el desarrollo de una perspectiva científica de la estructura de la materia.

The paper aims to present an examination of realist and substantialist convictions as almost natural tendencies that have influenced atom conceptions. The presence of the realism and substantialism notions is striking in the course of the history of atomism and, according to Bachelard's reflections, are epistemological obstacles that hindered the development of a scientific perspective of the structure of matter.

Bachelard · Atomismo · Obstáculos Epistemológicos · Realismo · Substancialismo.

Bachelard · Atomism · Epistemological Obstacles · Realism · Substantialism.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: QUEIROZ, Lídia. «Realism and substantialism in atom conceptions». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 107-118.



Los límites del universo creado: La asimilación tomista de la doctrina aristotélica en torno al problema de la infinitud

The limits of the created universe: Thomist assimilation of Aristotelian doctrine on the problem of infinity

ANA MARÍA C. MINECAN
Universidad Complutense de Madrid, España
aminecan@filos.ucm.es

Recibido: *25-Mayo-2015* | Aceptado: *22-Septiembre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

El presente artículo estudia el influjo de los tratados físicos de Aristóteles sobre la concepción tomista en torno al lugar del infinito en el cosmos creado. Se analiza la posición sostenida por el Aquinate respecto a cuatro aspectos fundamentales de la teoría aristotélica en torno al infinito: existencia de una sustancia infinita, existencia de un cuerpo infinito, existencia de un infinito en acto y la infinitud del tiempo. Asimismo se expone el empleo de la teoría aristotélica del movimiento y los lugares naturales, por parte del Doctor angélico, para la refutación de toda posición que conciba el acto de creación como una mutación temporalmente sucesiva, así como su caracterización de la divinidad como sustancia perfecta cuya infinitud no puede ser comprendida bajo la noción de cantidad.

Tomás de Aquino · Aristóteles · Física medieval · Infinito · Tiempo · Creación.

This article studies the influence of Aristotle's physical treatises on the Thomist conception on the place of infinity in the created cosmos. It analizes the position held by Aquinas on four fundamental aspects of the Aristotelian theory about infinity: existence of an infinite substance, existence of an infinite body, existence of an infinite in act and the infinity of time. Is also exposed the use of the Aristotelian theory of motion and natural places by the Angelic Doctor for the refutation of every position that presents the act of creation as a temporally successive mutation and his characterization of divinity as a perfect substance whose infinity can not be understood under the notion of quantity.

Thomas Aquinas · Aristotle · Medieval Physics · Infinity · Time · Creation.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: MINECAN, Ana María C. «Los límites del universo creado: La asimilación tomista de la doctrina aristotélica en torno al problema de la infinitud». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 119-143.



Hermosos desperdicios, ordenado azar

Beautiful waste, orderly randomness

JUAN TOLEDANO VEGA
Universidad de Salamanca, España
juantoledanovega@gmail.com

Recibido: *17-Junio-2015* | Aceptado: *29-Septiembre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

La imagen de Heráclito como el filósofo llorón ha sido celebrada en la historia de la doxografía. El propio Platón, heredero de las enseñanzas del devenir, se muestra reticente al conocimiento de las cosas del mundo sensible, formulando

The image of Heraclitus as the weeping philosopher has been celebrated in the history of the doxography. Plato, himself an heir to the teachings of the universal flux, was reticent to knowledge of the things of the sensible world,

su teoría de las formas. Pero la visión del devenir continuo de lo sensible no reviste pesimismo en Heráclito. Con un juego de dos parejas de opuestos, desperdicios/hermosos y azar/orden nos da su definición del mundo sensible: «hermosos desperdicios» y «ordenado azar». Como desperdicios y azar se presentarán a los hombres con ideas propias; será necesario asemejar la mirada a la de un dios para ver la belleza y el orden. Para el que ha alcanzado la posición ante el mundo que posee el sabio, a la que Heráclito exhorta, el devenir se muestra como la belleza del cosmos.

Heráclito · Devenir · Cosmos · Enigma · Lucha · Armonía.

formulating his theory of Forms. But the vision of the continuous flux of the sensible is not of pessimism in Heraclitus. With a set of two pairs of opposites, waste / beautiful and random / order, he gives us his definition of the sensible world: "beautiful waste" and "orderly randomness." As waste and randomness they will be presented to men with their own ideas; it will be necessary to liken the look to the one of a god to see the beauty and order. For whoever that has reached the position before the world that the sage has, which Heraclitus calls for, the flux is shown as the beauty of the cosmos.

Heraclitus · Flux · Cosmos · Enigma · Fight · Harmony.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: TOLEDANO VEGA, Juan. «Hermosos desperdicios, ordenado azar». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 145-153.



¿Sabiduría o filosofía práctica?

Wisdom or practical philosophy?

ENRICO BERTI
Università degli Studi di Padova, Italia
enrico.berti@unipd.it

Recibido: *20-Julio-2015* | Aceptado: *7-Octubre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

El así llamado «regreso de la filosofía práctica», empezado en 1960 por H. G. Gadamer con su Wahrheit und Methode, ha provocado a menudo confusión entre la auténtica filosofía práctica de Aristóteles y la virtud que él llama phronêsis o sabiduría. En efecto, éstas representan dos formas de conocimiento muy diferentes. La sabiduría es la virtud de la razón práctica que consiste en la habilidad de deliberar correctamente, es decir en la habilidad de identificar la acción más adecuada para realizar un buen fin. Al revés, la filosofía práctica es una ciencia, o sea un hábito de razón teórica, a pesar de ser una ciencia práctica, que tiene su fin en la buena acción y tiene un nivel de rigor inferior a aquello de las ciencias teóricas. La filosofía práctica es la ciencia del supremo bien para el hombre, es decir la felicidad —el pleno florecimiento de todas las capacidades humanas—, la cual se determina por medio de la discusión dialéctica con las tesis de varios filósofos.

Sabiduría · Filosofía Práctica · Antropología · Virtud.

The so called «revival of practical philosophy», started in 1960 by H.G. Gadamer with his Wahrheit und Methode, has often provoked a confusion between the authentic practical philosophy of Aristotle and the virtue he calls phronêsis or wisdom. Actually, they represent two forms of knowledge very different. Wisdom is the virtue of practical reason which consists in the ability of correctly deliberate, that is in the ability of individuating the action more suitable for realizing a good end. On the contrary, practical philosophy is a science, that is an habit of theoretical reason, even if it is a practical science, which has its end in the good action and has a degree of rigour inferior to that of theoretical sciences. Practical philosophy is the science of the supreme good for man, that is happiness —the full flourishing of all human capabilities —, which is determined by means of a dialectical discussion with the thesis of the various philosophers.

Wisdom · Practical philosophy · Anthropology · Virtue · Virtue.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: BERTI, Enrico. «¿Sabiduría o filosofía práctica?». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 155-173.



Los orígenes de la filosofía analítica y la trivialización de la filosofía

Origins of analytic philosophy and the trivialization of philosophy

KURT WISCHIN
Universidad de Granada, España
kurt.wischin@gmail.com

Recibido: *17-Julio-2015* | Aceptado: *7-Octubre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

El logicismo de Frege o, en términos más generales, su esfuerzo por construir un fundamento de razonamiento deductivo para las matemáticas fue motivado por el deseo de combatir el empirismo radical que empezaba a dominar la discusión científica en las tierras de habla alemana después de la muerte de Hegel. El objetivo similar de Russell (y Moore) unas décadas después, en cambio, se debe en su origen preponderantemente al deseo de superar el neohegelianismo de Bradley. El joven Wittgenstein formuló a partir de lo que aprendió de ambos el sistema del *Tractatus*, rechazando algunos aspectos claves de uno y otro. Hay, por consiguiente, incompatibilidades importantes entre las tres propuestas de solución para los problemas relacionados con el concepto de la verdad y de la relación que debemos suponer que existe entre mundo, lenguaje y pensamiento. Si sus reflexiones se comparan con el manejo de preguntas aproximadamente equivalentes hoy en día, en particular a raíz del concepto semántico de la verdad que debemos a Tarski, nos podemos dar cuenta que hemos logrado una enorme flexibilidad en el manejo de los lenguajes simbólicos; a este dominio técnico de las herramientas que nos dio la formalización de la lógica simbólica debemos, entre otros avances, el Internet y los teléfonos inteligentes. En cambio, se perdió de vista la profundidad filosófica que estuvo en su origen, y, se podría decir, algo de lo filosófico de la filosofía. El brillo intenso de las tecnologías nuevas junto con la sensación de que tenemos a nuestra disposición una jerarquía infinita de lenguajes o metalenguajes, que nos permiten manejar cualquier problema heredado del nivel anterior, hacen que nos parezca superflua la ocupación con cuestiones más propiamente filosóficas como las entendían los primeros proponentes de la filosofía analítica. Es en parte a esta pérdida de sentido filosófico del quehacer del filósofo que se deben otros fenómenos que hablan de la trivialización de la filosofía: someter esta actividad en el marco académico a una medición cuantitativa que produce un diluvio de trabajos perfectamente inútiles, o la confusión de la filosofía con la elaboración de reglas operativas para hospitales.

Filosofía Analítica · Trivialización de la Filosofía · Lenguajes Simbólicos · Formalización.

Frege's logicism or, more generally, his efforts to construct a foundation for mathematics based on deductive reasoning was motivated by his wish to fight the radical empiricism that began to dominate scientific argument in German speaking countries after Hegel's death. Russell's (and Moore's) similar purpose a few decades later, on the other hand, was originally due mainly to their wish to overcome Bradley's neo-Hegelianism. Young Wittgenstein forged the system of the *Tractatus* drawing from his knowledge of both, refuting some key aspects of one or other. There are therefore important incompatibilities between the three proposed solutions for the problems related to the concept of truth and to the relation we must suppose exists between world, language and thought. When we compare their thoughts to today's ways of handling questions which are approximately equivalent, particularly in the wake of the semantic concept of truth we owe to Tarksi, we may become aware that we have certainly gained enormous flexibility in the handling of symbolic languages; the Internet and intelligent telephones, among other signs of progress would have been impossible without this technical mastery of tools we obtained thanks to the formalization of symbolic logic. But, on the other hand, we also lost view of the philosophical depth that stood at its cradle and, it might be said, a bit of what makes philosophy philosophical. The intense sparkle of the new technologies together with the impression that we have an infinite hierarchy of languages or metalanguages at our disposal which allow us to handle any problem inherited from the previous level, may give us the impression that questions related to more deeply philosophical problems, such as the first proponents of analytical philosophy tried to deal with, are idle. Other phenomena which bear witness to the trivialization of philosophy are in part due to this loss of philosophical meaning of the business of philosophy: subduing this activity within the academic framework to methods of quantification which result in a deluge of perfectly useless publications, or the confusion of philosophy with the elaboration of operating rules for hospitals.

Analytic philosophy · Trivialization of Philosophy · Symbolic Languages · Formalization.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: WISCHIN, Kurt. «Los orígenes de la filosofía analítica y la trivialización de la filosofía». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 175-190.



Metaontologia

Metaontology

PABLO RYCHTER
Universitat de Valènci, España
pablo.rychter@uv.es

Recibido: *30-Julio-2015* | Aceptado: *20-Octubre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

El término «metaontología» se aplica a la indagación sobre la naturaleza de la ontología. Si bien este tipo de indagación tiene importantes precedentes en la historia de la filosofía moderna, en los últimos quince años ha cobrado renovado interés dentro de la tradición analítica, en parte debido al notorio desarrollo de la ontología misma en las últimas décadas. En este capítulo se presentarán algunos de los principales problemas metaontológicos, y las posiciones más destacadas sobre los mismos.

Ontología · Metafísica · Composición · Cuantificación · Realismo.

The term «metaontology» applies to the inquiry on the nature of ontology. Although this type of inquiry has important precedents in the history of modern philosophy, in the last fifteen years it has gained renewed interest in the analytic tradition, partly because of the remarkable development of ontology itself in recent decades. This chapter will present some of the main metaontológicos problems, and the most prominent positions on them.

Ontology · Metaphysics · Composition · Quantification · Realism.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: RYCHTER, Pablo. «Metaontología». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 191-214.



Los *secoli tenebrosi* ante el *amanecer* humanista

The *secoli tenebrosi* before the humanist *dawn*

JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE
Universidad de Sevilla, España
jsanchez17@us.es

Recibido: *29-Julio-2015* | Aceptado: *7-Octubre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

Este breve estudio se basa en la tradición historiográfica y cultural del período renacentista para tratar de dibujar la imagen que los humanistas del Renacimiento tenían de la Edad Media. Para ello, partiremos de la consideración de que fueron los propios humanistas quienes construyeron el concepto de *rinascita*, en oposición al de medievo. A lo largo de estas páginas mostraremos que aquellos hombres de los siglos XIV y XV parecían ser conscientes de la necesidad de un cambio cultural, sobre todo ante la «oscuridad» que, según el Humanismo, habría significado la Escolástica para el pensamiento de la Antigüedad.

Renacimiento · Edad Media · Humanismo · Escolástica · Luz · Oscuridad · Humanitas.

This brief study is based on the historiographical and cultural tradition of the Renaissance period in order to draw the image that Renaissance humanists had about the Middle Ages. To this end, we will start from the consideration that there were the humanists themselves who built the *rinascita* concept, in opposition to the medieval. In the following pages we will show that those men from the XIV and XV centuries seemed to be aware of the necessity of a cultural change, especially in the face of the «darkness» that, according to Humanism, Scholastic would have meant for the thought of Antiquity.

Renaissance · Middle Age · Humanism · Scholastic · Light · Darkness · Humanitas.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: SÁNCHEZ ESPILLAQUE, Jéssica. «Los *secoli tenebrosi* ante el *amanecer* humanista». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 215-230.



A raíz de la condena del heliocentrismo y el caso Galileo: el mito del atraso científico español al comienzo de la Revolución Científica

In the wake of the sentencing of heliocentrism and the case of Galileo: The myth of Spanish scientific lag at the beginning of the Scientific Revolution

JOSÉ RAMÓN JIMÉNEZ CUESTA
Universidad de Granada, España
jrjimene@ugr.es

Recibido: *28-Septiembre-2015* | Aceptado: *10-Noviembre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

En el marco de la conmemoración del 400 aniversario del caso Galileo y la condena del heliocentrismo, hacemos una revisión de los conocimientos y contribuciones de España al inicio de la Revolución Científica en dos disciplinas clave como la Astronomía y la Mecánica. Mostramos el conocimiento que sobre las ideas astronómicas copernicanas se tenía en las Universidades y en instituciones vinculadas al Descubrimiento de América. Asimismo, analizamos la contribución de Domingo de Soto a la Mecánica Moderna. Se comprueba que España, al contrario de lo que suele creerse, estaba al día de los conocimientos que en Europa había sobre Astronomía e hizo contribuciones importantes en la Cinemática, estando por tanto a un nivel avanzado en comparación con los demás países de Europa. Se hace una reflexión sobre el atraso científico en España conforme avanza el siglo XVII analizando las diferentes razones que pueden explicar dicho retraso.

Revolución Científica · Física · Iglesia Católica · Universidades · Galileo.

Within the framework of the commemoration of the 400th anniversary of the sentencing of Heliocentrism and the case of Galileo, we review the knowledge and contributions made by Spain at the beginning of the Scientific Revolution in two key disciplines, Astronomy and Mechanics. We investigate the knowledge held by universities and institutions linked to the discovery of America regarding Copernican astronomical ideas. Also, we analyse the advances made by Domingo de Soto in modern Mechanics. It is demonstrated that Spain, as opposed to what is generally believed, was aware of the knowledge in Europe on Astronomy and made major contributions to Kinematics, being therefore at an advanced level in comparison with the other countries of Europe. A reflection is offered on the scientific lag that developed in Spain as the 17th century progressed, analysing the different reasons that might explain this falling behind.

Scientific Revolution · Physics · Catholic Church · Universities · Galileo.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: JIMÉNEZ CUESTA, José Ramón. «A raíz de la condena del heliocentrismo y el caso Galileo: el mito del atraso científico español al comienzo de la Revolución Científica». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 231-245.



Ontología fácil y sus consecuencias

Easy Ontology and its Consequences

AMIE L. THOMASSON
University of Miami, EUA
thomasson@miami.edu

Recibido: *12-Septiembre-2015* | Aceptado: *2-Diciembre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

Los trabajos recientes de Stephen Schiffer en el desarrollo de una explicación pleonástica de proposiciones (y de otras entidades) producen resultados importantes que cambian el significado tanto de la ontología de primer orden como de la meta-ontología. El objetivo del presente trabajo es dejar en claro cuáles son estas consecuencias y por qué son tan importantes. Según mi punto de vista, la mayor amenaza para los partidarios de la metafísica proviene de un punto de vista que yo he llamado en otro trabajo el acercamiento «fácil» a la ontología: los argumentos de Schiffer a favor de

Stephen Schiffer's recent work in developing a pleonastic account of propositions (and other entities) leads to major, game-changing results in both first-order ontology and meta-ontology. This paper aims to clarify what these consequences are and why they are so important. In my view, the biggest threat to the metaphysical party comes from a view I have elsewhere called the «easy» approach to ontology: Schiffer's arguments for «pleonastic» propositions, properties, fictional characters, states and events; the neo-Fregean's arguments for the existence of numbers; and my own arguments for

proposiciones «pleonásticas», propiedades, estados, eventos y personajes ficticios; los argumentos neo-fregeanos a favor de la existencia de números; y mis propios argumentos a favor de objetos sociales, culturales, y personajes ficticios, y objetos ordinarios como mesas y sillas. El trabajo expande estas tres diferentes formas de ontología fácil, mostrando sus interrelaciones y argumenta que estos acercamientos nos dan un realismo ciento por ciento directo, sobre las entidades en cuestión. A un nivel meta-ontológico, sin embargo, el trabajo sugiere que el debate ontológico serio es confundido porque sus preguntas ontológicas tienen respuestas tan directas. Este acercamiento podría ser la amenaza más importante para la metafísica seria, pero también es extremadamente prometedor como una manera de disolver misterios y clarificar la epistemología de la metafísica.

Ontología Fácil · Ontología Seria · Meta-ontología · Metafísica · Stephen Schiffer.

fictional characters, social and cultural objects, and ordinary objects such as tables and chairs. The paper draws out these three different forms of easy ontology, showing their interrelations, and argues that these approaches really give us a straightforward, out and out realism about the entities in question. On the meta-ontological level however, it suggests that serious ontological debate in metaphysics is confused because its ontological questions have so straightforward answers. This approach may be the most important threat to serious metaphysics but it is also extremely promising as a way of dissolving mysteries and clarifying the epistemology of metaphysics.

Easy Ontology · Serious Ontology · Meta-Ontology · Metaphysics · Stephen Schiffer.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: THOMASSON, Amie L. «Ontología fácil y sus consecuencias». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 247-279.



Miguel de Unamuno: El sentimiento trágico y la incertidumbre como consuelo

Miguel de Unamuno: Tragic Feeling and Uncertainty as Consolation

PABLO GARCÍA CASTILLO
Universidad de Salamanca, España
castillo@usal.es

Recibido: *16-Septiembre-2015* | Aceptado: *10-Diciembre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

El artículo pretende mostrar el significado filosófico de la incertidumbre del siempre inquieto buscador que fue Miguel de Unamuno. La profunda crisis religiosa e intelectual, que le llevó a perder la fe de la infancia, lejos de conducirle a una pasiva actitud escéptica, fue su punto de partida para buscar un nuevo sentido a la existencia. Y, animado siempre por un espíritu combativo, la incertidumbre sobre la vida eterna de la conciencia individual se convirtió para él en el estímulo más eficaz para anhelar la inmortalidad y llegar a merecerla a través de una vida apasionadamente buena. En esa incertidumbre entre la verdad lógica y la cardíaca reside el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Es sencillamente incertidumbre sin solución, que no le lleva a la desesperación ni al abandono de la búsqueda, sino al contrario, le impulsa a inventar, a poetizar, a imaginar una salida, dedicando la vida entera a luchar por su realización.

Incertidumbre · Fe · Razón · Sentimiento Trágico · Escepticismo.

This text tries to show the philosophical meaning of the uncertainty which was always linked to the restless researcher Miguel de Unamuno. The deep religious and intellectual crisis, that led him to lose the childhood faith, far from assuming a sceptic and passive attitude, was his starting point of seeking a new existential sense. And, always encouraged by his fighting spirit, the uncertainty about eternal life of individual awareness, became for him the most effective encouragement to long for immortality and be worthy of it through a passionately good life. In that uncertainty between logical and heart there is a tragic feeling of men and population life. It is just an uncertainty without solution, so it doesn't lead him to hopelessness or search withdrawal, but on the contrary it motivates him to invent, poeticize, imagining an exit and devoting his entire life to fight for its accomplishment.

Uncertainty · Faith · Reason · Tragic Feeling · Scepticism.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: GARCÍA CASTILLO, Pablo. «Miguel de Unamuno: El sentimiento trágico y la incertidumbre como consuelo». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 281-297.



¿Ontología u Ontologías?

¿Ontology or Ontologies?

PAULO VÉLEZ LEÓN
Universidad Autónoma de Madrid, España
paulo.velez@uam.es

Recibido: *25-Septiembre-2015* | Aceptado: *17-Diciembre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

En recientes décadas se ha observado un renovado interés por algunos de los temas clásicos de la ontología, desde áreas de conocimiento externas a la filosofía, sin embargo, este renacimiento ontológico ha «estimulado» una multiplicidad y diversidad de teorías y concepciones «ontológicas» que ha dado como consecuencia una proliferación de «ontologías» y de interminables batallas para determinar qué tipo de «entidades» estudian sus respectivos «dominios», que a su vez se consideran autónomos e independientes entre sí, inclusive de la propia ontología. En este sentido, el propósito de este trabajo es caracterizar y representar de manera adecuada estas «ontologías», dentro del marco general del debate acerca de la naturaleza de la ontología. Es así que, en la primera sección haré un diagnostico de la ontología contemporánea; en la segunda proporcionaré algunas definiciones y caracterizaciones de las principales concepciones, en especial de las denominadas «ontologías aplicadas»; y en la tercera analizaré sí estas concepciones pueden ser consideradas diversos tipos de ontología o simplemente son diversos niveles de ontología. El marco de la discusión no se centrará en confrontar todas estas nociones, sino en describirlas y analizarlas para ofrecer un enfoque sobre el estado actual de la ontología y sus problemas.

Ontología Aplicada · Realismo · Mundo · Descripción · Estructura Hartmann · Husserl · Carnap · Fenomenología.

In recent decades there has been a renewed interest in some of the classic themes of ontology, from areas of knowledge external to philosophy; however, this ontological revival has «stimulated» a multiplicity and diversity of «ontological» theories and concepts that has resulted in a proliferation of «ontologies» and endless battles to determine what kind of «entities» study their respective «domains», which in turn are considered autonomous and independent, even of ontology itself. In this sense, the purpose of this work is to adequately characterize and represent these «ontologies», within the general framework of the debate about the nature of ontology. Thus, in the first section I will make a diagnosis of contemporary ontology; in the second I will provide some definitions and characterizations of the main concepts, especially the so-called «applied ontologies»; and in the third I will analyze whether these concepts can be considered different types of ontology or simply are different levels of ontology. The framework of the discussion will not center on confronting all these notions, but to describe and analyze them to provide a focus on the current state of ontology and its problems.

Applied Ontology · Realism · World · Description · Structure · Hartmann · Husserl · Carnap · Phenomenology.

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: VÉLEZ LEÓN, Paulo. «¿Ontología u Ontologías?». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 299–339.



Reflexiones acerca del programa del *Aufbau* de Carnap

GLADYS PALAU
Universidad de Buenos Aires, Argentina
gadi1@fibertel.com.ar

Recibido: *9-Septiembre-2015* | Aceptado: *20-Noviembre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: PALAU, Gladys. «Reflexiones acerca del programa del *Aufbau* de Carnap». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 341-351.



Repensando la tradición humanista: La encrucijada entre literatura y filosofía. Una entrevista a Francisco José Martín

EDUARDO CESAR MAIA & FRANCISCO JOSÉ CHAGUACEDA ALONSO
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
eduardocesarmaia@gmail.com

Recibido: *16-Septiembre-2015* | Aceptado: *20-Noviembre-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: MAIA, Eduardo César y CHAGUACEDA ALONSO, Francisco José. «Repensando la tradición humanista: La encrucijada entre literatura y filosofía. Una entrevista a Francisco José Martín». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 353-365.



Verdad y Demostración

Truth and Proof

ALFRED TARSKI & CARLOS OLLER (TRAD.)
Universidad de Buenos Aires, Argentina
carlos.a.oller@gmail.com

Recibido: *20-Mayo-2015* | Aceptado: *30-Julio-2015* | Publicado: *18-Diciembre-2015*

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: TARSKI, Alfred «Verdad y Demostración». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4:5 (2015): pp. 367-396.

COLABORADORES | CONTRIBUTORS

FERNANDO CALDERÓN QUINDÓS, es Profesor de Filosofía Moderna en la Universidad de Valladolid, España. Doctor en Filosofía [PhD] por la Universidad de Valladolid. Entre sus principales áreas de interés, destacan la Filosofía de la Naturaleza durante la Ilustración, la literatura del siglo XVIII, y la relación entre filosofía, ciencia y arte. Ha realizado estancias de investigación en la Université Paris-Sorbonne (Paris IV) y publicado diversos artículos en revistas filosóficas nacionales e internacionales sobre la cultura y el pensamiento ilustrados. Ha editado, con Manuel Chillón, *Matemática, Ciencia, Filosofía* (Madrid, Manuscritos, 2013); con Pablo Pérez López, *Filosofía y Literatura: Diálogo Recobrado* (Madrid, Manuscritos, 2013); así como las *Cartas sobre botánica* (Oviedo, KRK, 2007) de J.-J. Rousseau. En breve aparecerá su libro *Filosofía Vegetal. Cuatro estudios sobre Historia Natural* en editorial Doce Calles. DIRECCIÓN POSTAL: Departmento de Filosofia, Universidad de Valladolid, Plaza del Campus, s/n, 47011 Valladolid, España. Email (✉): quindos@fyl.uva.es

EDUARDO CÉSAR MAIA, es Profesor en la Universidade Federal de Pernambuco, Brasil. Doctor en Teoría Literaria [PhD] en la Universidade Federal de Pernambuco. Su investigación se centra en el análisis y rescate intelectual de la tradición crítica humanista a través de las obras de José Ortega y Gasset y Álvaro Lins. Así mismo, sus estudios abordan el pensamiento literario y crítico de Mario Vargas Llosa. DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Comunicação Social, Universidade Federal de Pernambuco, Av. Prof. Morães Rêgo 1235 Cidade Universitária, 50670-901 Recife/PE, Brasil. e-mail (✉): eduardocesarmaia@gmail.com

ACHILLE C. VARZI, es Profesor de Filosofía en la Columbia University, EUA. Doctor en Filosofía [PhD] en la University of Toronto, Canada. Su investigación se centra principalmente en la lógica, la semántica formal, y la metafísica. Entre sus publicaciones cabe destacar: *Le tribolazioni del filosofare* (Rome, Laterza, 2014); *Ontologia* (Rome, Laterza, 2005); *An Essay in Universal Semantics, Dordrecht* (Dordrecht, Kluwer, 1999); con Roberto Casati, *Holes and Other Superficialities* (Cambridge MA, MIT Press, 1994). En la actualidad se encuentra elaborando un libro sobre mereología. DIRECCIÓN POSTAL: Department of Philosophy, Columbia University, 1150 Amsterdam Avenue, Mail Code 4971, New York, NY 10027, EUA. e-mail (✉): av72@columbia.edu

JORGE ROARO, es Investigador-FPI en la Universidad de Salamanca, España. Candidato a Doctor en Filosofía [PhD (c)] por la Universidad de Salamanca, con una tesis sobre la concepción filosófica de la guerra justa en el pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Sus principales áreas de interés son el Humanismo renacentista español, la crítica humanista de la cultura, la filosofía e historia del arte, la filosofía del lenguaje, la relación entre literatura y filosofía, la reflexión sobre el problema filosófico de la guerra, y los dinosaurios. Es co-editor de la revista filosófica *Disputatio*. DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca. e-mail (✉): jorgeroaro@usal.es

THEODORE SIDER, es Profesor de Filosofía (Andrew W. Mellon Chair) en la Rutgers University, EUA. Doctor en Filosofía [PhD] por la University of Massachusetts, Amherst. Sus principales áreas de interés son la metafísica y la filosofía del lenguaje. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Four-Dimensionalism. An Ontology of Persistence and Time* (Oxford: Oxford University Press, 2001); con Earl Conee, *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2005. [Existe traducción en español: *Acertijos de la Existencia. Un paseo guiado por la metafísica.* Trad. de Saray Ayala López. Madrid: Alianza Editorial, 2013]); y, *Writing the Book of the World* (Oxford: Oxford University Press, 2011). DIRECCIÓN POSTAL: Department of Philosophy, Rutgers University, 106 Somerset Street, New Brunswick, NJ 08901, USA. e-mail (✉): sider@rutgers.edu

ERNEST SOSA, es Profesor de Filosofía en la Rutgers University, EUA. Doctor en Filosofía [PhD] por la University of Pittsburgh. Sus principales áreas de interés son la epistemología, la metafísica, la filosofía de la mente y la epistemología moral. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge.* Vol. I (Oxford: Clarendon Press, 2007), *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge.* Vol. II (Oxford: Clarendon Press, 2009), *Knowing Full Well* (Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2011); Judgment and Agency (Oxford: Oxford University Press, 2015). Es editor de *Philosophy and Phenomenological Research* y *Noûs.* DIRECCIÓN POSTAL: Department of Philosophy, Rutgers University, 106 Somerset Street - 525, New Brunswick, NJ 08901, USA. e-mail (✉): ernestsosa@mac.com

GLADYS PALAU, es Profesora Consulta Titular de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Doctora en Filosofía [PhD] por la Universidad de Buenos Aires. Sus principales áreas de interés son la lógica, la filosofía de la lógica, la argumentación filosófica y la didactica de la lógica. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Introducción filosófica a las lógicas no clásicas* (Barcelona: Gedisa-Facultad de Filosofía y Letras/UBA, 2002), y su edición de *Lógicas condicionales y razonamiento de sentido común* (Barcelona: Gedisa-Facultad de Filosofía y Letras/UBA, 2004). DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Puán 480, CABA, Argentina. e-mail (✉): gadi1@fibertel.com.ar

LÍDIA QUEIROZ, es Investigadora del Centro de Filosofia das Ciências de la Universidade de Lisboa (CFCUL), y del Instituto de Filosofia de la Universidade do Porto (IF-FLUP), Portugal. Doctora en Filosofía (PhD) por la Universidade do Porto. Sus principales áreas de interés son la filosofia natural del siglo XIV (atomismo), la filosofia de las ciencias, la ética, y la didáctica y enseñanza de la filosofia. Entre sus principales publicaciones se cuentan la edición y traducción de: *De continuo*, de Tomás Bradwardine (Porto: Afrontamento, 2013); y, *As intuições atomísticas (Ensaio de classificação)*, de Gaston Bachelard (Lisboa: CFCUL, 2015). DIRECCIÓN POSTAL: Centro de Filosofia das Ciências, Faculdade de Ciências, Universidade de Lisboa. Campo Grande, Edifício C4. 1749-016 Lisboa | Instituto de Filosofia, Faculdade de Letras, Universidade do Porto. Via Panorâmica s/n. 4150-564 Porto, Portugal. e-mail (✉): lmqueiroz@fc.ul.pt

ENRICO BERTI, es Profesor Emérito en la Università di Padova, Italia. Diploma di perfezionamento in Filosofia en la Università di Padova. Ha enseñado filosofía en las universidades de Perugia (Italia), Padua, Ginebra (Suiza), Bruxelles (Bélgica) y Lugano (Suiza). Es miembro de varias academias de alto prestigio, entre las cuales destacan la Accademia Nazionale dei Lincei (Roma), la Accademia Galileiana di Scienze Lettere ed Arti (Padua), el Institut International de Philosophie (Paris) y la Pontificia Accademia delle Scienze (Roma). Su investigación se centra principalmente en Aristóteles y en la recepción de su pensamiento en la Edad Media, Moderna y Contemporánea, tanto en el ámbito de la filosofía analítica como en la hermenéutica, con una atención particular en el problema de la contradicción y la dialéctica, la distinción entre diferentes formas de racionalidad, el concepto de estado y el problema de los derechos humanos. Entre sus obras cabe destacar: *Le vie della ragione* (Bologna: Il Mulino, 1987); *Aristotele nel Novecento* (Roma-Bari: Laterza, 1992): *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica* (Roma-Bari: Laterza, 2007). DIRECCIÓN POSTAL: Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata, Università degli Studi di Padova, Piazza Capitaniato, 3 - 35139 Padova, Italia. e-mail (✉): enrico.berti@unipd.it

PABLO GARCÍA CASTILLO, es Profesor de Filosofía en la Universidad de Salamanca, España. Es Doctor en Filosofia (PhD) por la Universidad de Salamanca. Sus principales áreas de interés son la filosofía antigua y medieval, el pensamiento griego, la filosofía antigua en el Renacimiento, la Escuela de

Salamanca, la retórica y la hermenéutica filosófica. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Plotino: hermenéutica y filosofía* (Salamanca: Instituto de Ciencias de la Educación, 1984); *El Humanismo Científico* (Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca–CAMPS, 1988); *La Ciencia del Cielo. Astrología y Filosofía Natural en la Universidad de Salamanca 1450-1530* (Salamanca: CAMPS, 1989); *La Ciencia de la Tierra: Cosmografía y Cosmógrafos Salmantinos del Renacimiento* (Salamanca: CAMPS, 1990); *Pedro S. Ciruelo. Una Enciclopedia humanista del saber* (Salamanca: CAMPS, 1990); *El Humanismo Científico* (Salamanca: Caja Duero, 1999). Así mismo ha editado y traducido al castellano obras de Miguel de Unamuno, Francisco de Vitoria, entre otros. DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca, España. e-mail (✉): castillo@usal.es

FRANCESCO CONSIGLIO, es doctorando de Filosofía de la Mente en la Universidad de Granada. Se ha formado en las universidades de Siena (Laurea Triennale in Filosofia), Parma (Laurea Magistrale in Filosofia) y Salamanca. Se ha enfocado, durante sus estudios, principalmente en la teoría del conocimiento y la filosofía de la mente. Más recientemente, se ha centrado en la teoría de la inteligencia colectiva. Ha publicado artículos y traducciones en algunas revistas españolas de filosofía y ha dado ponencias y comunicaciones en varios congresos en España e Italia. DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía I. Universidad de Granada. Edificio de la Facultad de Psicología, Campus de la Cartuja. 18011 Granada, España. e-mail (✉): drosofilo@hotmail.it

ANA MARÍA C. MINECAN, es Investigadora en la Universidad Complutense de Madrid, España. Doctora en Filosofía (PhD) por la Universidad Complutense de Madrid. Sus principales áreas de interés son la historia de la filosofía medieval, la filosofía de la naturaleza, la política clásica y la retórica. Entre sus principales publicaciones se cuentan, su libro: *Recepción de la física de Aristóteles por Tomás de Aquino* (Madrid: Servicio de publicaciones UCM, 2015); capítulos de libro como: «El renacimiento del pensamiento filosófico occidental: Domingo Gundisalvo e Ibn Dawud», en *Fronteras en discusión. La Península Ibérica en el siglo XII,* ed. Juan Martos Quesada y Marisa Bueno Sánchez (Madrid: A.C. Almudayna, 2012), pp. 115-132; «El vínculo comunitario y el poder en Ibn Jaldún», en *Pensar lo político. Ensayos sobre comunidad y conflicto,* ed. José-Miguel Marinas (Biblioteca Nueva: Madrid, 2012), pp. 117-142; y artículos en revistas como: «Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de "averroísmo latino"», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27 (2010): pp. 63-85; «Movimientos en el vacío: cuestiones en torno a la asimilación de la teoría aristotélica del *plenuum* en la visión cosmológica de Tomás de Aquino», *Hybris Revista de Filosofía*, de próxima aparición. DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento. Universidad Complutense de Madrid, Ciudad Universitaria s/n. 28040 Madrid, España. e-mail (✉): aminecan@filos.ucm.es

JUAN TOLEDANO VEGA, es Doctorando en Filosofía (PhD (c)) por la Universidad de Salamanca. Sus principales áreas de interés son la historia de la filosofía antigua y la estética. Además de su actividad filosófica, tiene una amplia actividad artística que se ha visto recompensada con varios premios, entre ellos el Premio de Pintura «Segundo Vicente» XII Edición. DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, Universidad de Salamanca, Campus M. Unamuno FES, 37007 Salamanca. e-mail (✉): juantoledanovega@gmail.com

PABLO RYCHTER, es Profesor del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia. Doctor en Filosofía (PhD) en la Universidad de Barcelona. Ha sido Fulford Junior Research Fellow en Somerville College (Universidad de Oxford), visitante postdoctoral en el Massachusetts Institute of Technology (MIT), y visitante académico en la University of British Columbia (UBC). Sus principales áreas de interés son la metafísica y la meta-metafísica. Entre sus principales

publicaciones se cuentan: «Truthmaker Theory without Truthmakers». *Ratio* 27:3 (2014), pp. 276-290; «Stage Theory and Proper Names». *Philosophical Studies* 161:3 (2012), pp. 367-379; «How Coincidence Bears on Persistence». *Philosophia* 39:4 (2011), pp. 759-770; «There is No Puzzle about Change». *Dialectica* 63:1 (2009), pp. 7-22. DIRECCIÓN POSTAL: Departament de Metafísica i Teoria dels Coneixement. Universitat de València. Facultad de Filosofía i Ciencias de la Educación, 5.ª Planta. Campus de Blasco Ibáñez. Av. Blasco Ibañez 30, 46010 València, España. e-mail (✉): pablo.rychter@uv.es

KURT WISCHIN, es actualmente Doctorando en Filosofía (CPhil) en la Escuela Internacional de Posgrado de la Universidad de Granada. Tuvo su primer contacto formativo con la filosofía académica en la Universidad de Viena en los años 1970, y obtuvo los títulos de Licenciado en Filosofía (BA) en la Universidad Autónoma de Querétaro y un Máster en Filosofía (MPhil) en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su trabajo filosófico toma por punto de partida la filosofía de Wittgenstein, en especial la de las *Investigaciones Filosóficas*, y se centra actualmente en la investigación de los orígenes históricos de la Filosofía de la Lógica y del Lenguaje, con particular énfasis en la evolución de la doctrina de Frege y su influencia en la génesis del *Tractatus*, y de manera general de la filosofía analítica. Ha publicado artículos y traducciones en algunas antologías y revistas académicas de filosofía y ha dictado ponencias y conferencias en varios congresos nacionales e internacionales. DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía I. Universidad de Granada. Edificio de la Facultad de Psicología, Campus de la Cartuja. 18011 Granada, España. e-mail (✉): kurt.wischin@gmail.com

JÉSSICA SÁNCHEZ ESPILLAQUE, es Profesora Sustituta Interina en la Universidad de Sevilla. Doctora en Filosofía (PhD) con la Mención de Doctorado Europeo por la Universidad de Sevilla. Sus investigaciones se centran en torno al problema de las Humanidades, el Humanismo renacentista y la filosofía de Ernesto Grassi, temas sobre los que ha publicado en revistas especializadas nacionales e internacionales, además de las recientes monografías: *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista* (Sevilla: Fénix Editora, 2009) y *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo* (Sevilla: Fénix Editora, 2010). DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política. Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla. C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla, España. e-mail (✉): jsanchez17@us.es

JOSÉ RAMÓN JIMÉNEZ CUESTA, es Licenciado en Física Teórica, Atómica y Nuclear y Licenciado en Matemática Fundamental. Doctor en Física (PhD) y Catedrático de Óptica en la Universidad de Granada. Ha publicado más de 100 artículos incluidos en el Science Citation Index en los campos de Física Aplicada, Óptica Visual y Oftalmología Aplicada. Asimismo es cofundador y miembro del Seminario «La Física y sus Historias» de la Universidad de Granada y coorganizador de los Seminarios de «Historia de la Física» de la Universidad de Granada. Ha publicado diversos artículos divulgativos en revistas y periódicos e impartido diferentes conferencias sobre Ciencia en la Edad Media y temas relacionados con la Física al comienzo de la Revolución Científica. DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Óptica, Universidad de Granada. Facultad de Ciencias, Edificio Mecenas, Campus Fuentenueva. 18071, Granada, España. e-mail (✉): jrjimene@ugr.es

AMIE L. THOMASSON, es Profesora de Filosofía en la University of Miami, EUA. Es Doctora en Filosofia (PhD) por la University of California, Irvine. Sus principales áreas de interés son la metafísica, metodología filosófica, metaontología, filosofía del arte, filosofía de los objetos culturales y sociales, filosofía de la mente y fenomenología. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Ontology made Easy* (New York: Oxford University Press, 2015), *Ordinary Objects* (New York: Oxford University Press, 2007), y *Fiction and Metaphysics* (New York: Cambridge University Press, 1999). DIRECCIÓN POSTAL:

Department of Philosophy, University of Miami. 1252 Memorial Drive, Ashe Bldg. Room 721. Coral Gables, FL 33124, USA. e-mail (✉): thomasson@miami.edu

PAULO VÉLEZ LEÓN, es Investigador en la Universidad Autónoma de Madrid, España. Sus principales áreas de interés son la filosofía teórica (metafísica y teoria del conocimiento), la metodología filosófica, la teoría del valor (estética) y la historia del pensamiento y la ciencia, especialmente el hispano medioeval. Ha participado en varios proyectos de investigación, y colaborado con diferentes grupos de investigación básica y aplicada, también ha realizado ampliación de estudios en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ha publicado, en sus áreas de especialización, varios artículos en revistas y actas académicas. DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, Cantoblanco, Carretera Colmenar Km. 16, 28049 Madrid, España. e–mail (✉): paulo.velez@uam.es

FRANCISCO JOSÉ CHAGUACEDA ALONSO, es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Sus intereses filosóficos se centran en el pensamiento hispánico, particularmente la obra de Ortega y Gasset, y en líneas más generales en la filosofía y sus fronteras, especialmente con las humanidades en sentido amplio. Ha traducido la obra *Por la senda de occidente. Republicanismo y constitución en el pensamiento político de Simón Bolivar* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), de Paola Rudan. e-mail (✉): fjchaguaceda@gmail.com

ALFRED TARSKI, fue Profesor de Filosofía en la University of California, Berkeley, EUA. Doctor en Filosofia (PhD) por la Universidad de Varsovia, Polonia. Sus principales áreas de interés fueron la matemática, lógica y filosofía del lenguaje. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences* (New York: Dover, 1941), y *Logic, Semantics, Metamathematics* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

CARLOS OLLER, es Profesor de Lógica en la Universidad de Buenos Aires y de Teoria de la Argumentación en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Doctor en Filosofía (PhD). Sus principales áreas de interés son la lógica, la argumentación y epístemología. Ha publicado artículos y traducciones en algunas antologías y revistas académicas de filosofía, tales como: *Análisis Filosófico*, *Journal of Symbolic Logic*, *Logic and Logical Philosophy*, y *Journal of Applied Logic*, entre otras. DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Universidad de Buenos Aires, Puán 480, CABA, Argentina. e-mail (✉): carlos.a.oller@gmail.com